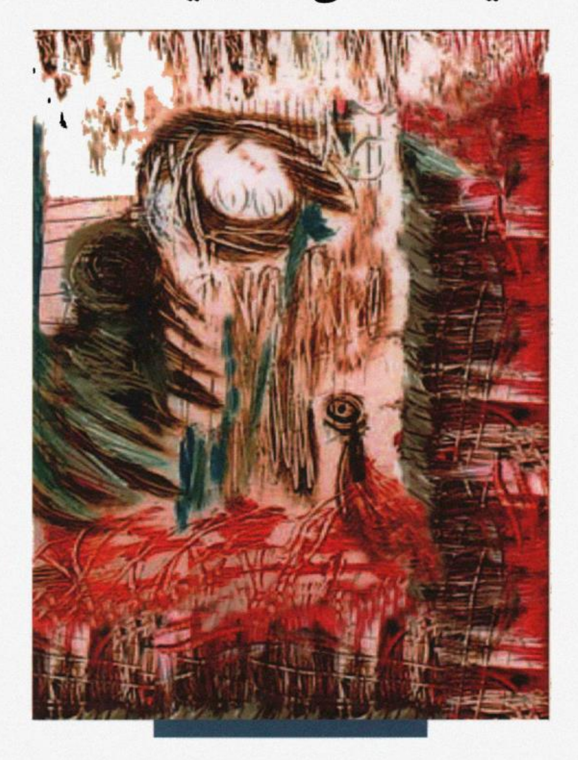
الدولة والمجتمع

جدليات التوحيد والانقسام
في الاجتماع العربي المعاصر



الدكتور عبد الإله بلقزيز



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الدولة والمجتمع

جدليات التوحيد والانقسام
في الاجتماع العربي المعاصر

الدولة والمجتمع

جدليات التوحيد والانقسام
في الاجتماع العربي المعاصر

الدكتور عبد الإله بلقزيز



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بلقزيز، عبد الإله

الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر / عبد الإله بلقزيز.

١٦٧ ص.

ببليوغرافية: ص ١٦٣ ـ ١٦٧.

ISBN 978-9953-533-03-2

١. الدولة ـ البلدان العربية. ٢. المجتمع العربي. ٣. البلدان العربية ـ الأحوال السياسية. أ. العنوان.

320

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

القسم الأول

الدولة والأمة : ديناميات التوحيد

القسم الثاني
الدولة والأمة: ديناميات الانقسام

مقدمـــــة

هذا ليس بحثاً نظريّاً في الدولة والمجتمع، ولو أنه يدعو إلى وجوب تدشين تفكير نظريّ في مسائل الدولة والسلطة والمجتمع المدني في الفكر العربي. إنه ـ بالأحرى ـ تأمُّلٌ في جدليَّةٍ حادّةٍ وشديدةِ التوتّر تَحْكُمُ الاجتماعَ العربيَّ المعاصر هي **جدلية التوحيد والانقسام** التي تشتغل في نسيجه الداخلي باحتدام، وتضعُهُ ـ وظاهراتِه المختلفةَ ـ في حالٍ من المراوحة المديدة بين التماسك النسبيِّ والتشظّي المُتَّسِعِ نطاقاً. ومن النافل القولُ إن التفكير في هذه الجدلية يَمُرُّ، حُكْماً، بالتفكير في الدولة والمجتمع في البلدان العربية المعاصرة بحسبانهما مَسْرَحَ تلك الجدلية، والفاعلَ الكبير في إنتاج دينامياتها، والجهةَ التي ترتدُّ عليها نتائجُها: إيجاباً في النادر وسلْباً في المعظم. ولذلك، سيلاحظ قارئ الكتاب الحَيّز الكبير الذي أَفْرَدْنَاهُ لإشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع فيه بما هي الإشكالية الأمّ التي يندرج في نطاقها بحثُ الجدلية التي عنينا بتناوُلها فيه.

نشأت فكرة هذا الكتاب عن ملاحظة حالة الاستفحال المتزايد للانسداد السياسي الذي ترزح فيه البلدان العربية المعاصرة فيمنعها من التقدم أو من فتح الأفق نحو التقدم، ويضغط على حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي فيها إلى الحدّ الذي يأخذ تناقضاتها الاجتماعية إلى التعبير عن نفسها في صورٍ من العنف الأهلي تُنْذر بالانفجار الكلّيّ بعد أن جرى شيءٌ منه ـ جزئيّاً ـ في بعضٍ من تلك البلدان. لكنها نشأت أيضاً (أي فكرة الكتاب) عن ملاحظة طغيانِ تفكيرٍ أيديولوجي وانتقائي لظاهرة الانسداد السياسي تلك. فالغالب على من يتناولُونها أنهم يستسهلون الانطلاق من مقدمات مبسَّطة ومريحة للوصول إلى استنتاجات تَصْدُر عنها حكماً، وكأنها نتائج تحليل أو نتائج قاد إليها التحليل!

يُريحُ بعضَهُم أن ينتهي بـ «التحليل» إلى إنزال حكم الإدانة على الدولة وتحميلها وحدها وِزْرَ هذا التدهور الذي وصلت إليه علاقاتُ الاجتماع الوطني. ويحلو لبعضهم الآخر أن يذهب بـ «تحليله» إلى إدانة المجتمع القروسطي المتخلف المستمر مُقَنَّعاً في صورةِ مجتمع «حديث». وليس لدينا اعتراض على أن يكون هذا وتلك مسؤولَيْن عن ذلك الانسداد، وإنما اعتراضُنا على **انتقائيةٍ** في النظر إلى الموضوعِ لا تنصرف إلى الانتباه إلى الظاهرة في **كليتها** وإلى العوامل الفاعلة **مجتمعةً**، وإنما تنتبه إلى وجهٍ منها دون آخر. وفي هذا يكمن منزعها **الأيديولوجي والانتقائي**.

يمنعنا هذا الضرب من النظر إلى الظاهرة من فهمها ـ ابتداءً ـ فهماً موضوعيّاً صحيحاً، أي في صورتها المركبَّة (إذن غير المُبَسَّطة) التي تتداخل فيها عواملُ مختلفة غير قابلةٍ للاختزال في واحدٍ منها. لكن الأخطر من عدم فهمها فهماً صحيحاً هو تركيبُ خيارات أو استراتيجيات سياسية وعملية على مقتضى ذلك الفهم (غير السليم)، والسَّيْر فيها وتنفيذها، من قِبَل مَنْ يعنيهم أمْر صُنْع الخيارات السياسية أو تأسيسها على أفكارٍ ويقينيات فكرية. تصبح مصائرُ الدول والمجتمعات، وحياة ملايين البشر فيها، حقلَ اختبارٍ لفرضيات لم يَقَع فحصُها فحصاً شديداً قبل إبرام العمل بها. هل نستطيع اليوم أن نتجاهل أن الفتن والحروب الأهلية إنما مُبْتَدَؤُها فكرة (خاطئة حكماً) أنتجت لها ألسنةً ودعاةً نشروها في الناس وجَيَّشوا بها وجداناتهم وتركوا أمْرَ استفحالها للأوضاع الاجتماعية والسياسية؟!

لم نَشَأْ أن نكرّس هذا الكتاب لمساجلةِ هذا الضّرب من التناوُل، وإنما أردناه مساحةً للتعبير عن قراءة أخرى نزعُم أنها **تركيبية وجدلية** لظاهرة الانسداد وما تقود إليه من نتائج كارثية، وللجدليات والديناميات العميقة التي تصنعها في الاجتماع العربي المعاصر. وهي قراءة حاولتْ أن تستثمر كثيراً من مفاهيم ومناهج علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي والتاريخ وتاريخ الفكر، وأن تَصُون الحدَّ الأدنى من تقاليد اللغة النظرية من دون أن تفرِّط في حقّها المشروع في بعض النقد الأيديولوجي الذي تَحْمِل عليه الضرورةُ أحياناً. ومع أن الكتاب ليس نصّاً نظريّاً في الدولة، مثلما نوَّهتُ قَبْلاً، إلّا أن هاجس الحاجة إلى التفكير النظري في الدولة وفي مسائل الاجتماع السياسي لم يبارِح صفحاته، ولكنه ـ أيضاً ـ لم يدفعني إلى افتعال حديثٍ نظريّ في موضوعٍ ملموس هو الاجتماع السياسي العربي المعاصر إذا كان قد دفعني إلى مقاربته

ببعض العُدّة النظرية. أما مدخل الكتاب، فأردْتُهُ مدخلاً مزدوجاً وإن سريعاً إلى مسألتيْن: إلى الكتاب وإشكاليته، وإلى إشكالية الدولة في نطاقها النظري.

إن هذا الكتاب **دعوة** إلى **ثلاثة مطالب**: إلى **تفكيرٍ حقيقيّ في مسألة الدولة على الأصول النظرية** والارتفاع عن مستوى كلام العموميات السائب والكفّ عن الثرثرة الأيديولوجية في مسائل الاجتماع السياسي. ودعوة إلى **نقدٍ مزدوج**: للدولة وللمجتمع على السواء وإلى القطيعة مع النظرة الانتقائية إلى الموضوع. ثم دعوة إلى أن **ترفع النخب السياسية العربية درجة انتباهها** إلى ما تأخذُ مجتمعاتِنا إليه بعضُ الخيارات السياسية الانتحارية من فتنٍ وحروب أهلية تدمِّر البقية الباقية من تلك المجتمعات.

إنه أيضاً **صرخة**. صرخة في وجه الفتنة، وصرخة ضدّ الانتقائية الأيديولوجية في التفكير وضدّ الخمول النظري والكَسَل المعرفي.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، في الأول من كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨

مدخل
مقدمات نظرية في مسألة الدولة

أولاً: الجماعة والجماعة السياسية

لا تنشأ **المجتمعات التاريخية** إلّا في كنف الدول، حيث لا سبيل للجماعات الاجتماعية لكي تتقدَّم وتُنْتِج وتُرَاكِمَ وتُنظِّم كيانها الداخليّ إلّا أن تتحول إلى **جماعاتٍ سياسية** تنشأ الدولةُ عن اجتماعها السياسيّ. تتفاوت الدول في درجة قيمتها وتطوُّر نُظُمها بتفاوت مستوى التنظيم الذاتي للجماعات السياسية التي تُكَوِّنُها، وبتفاوت درجة نضج فكرة الدولة في وعي تلك الجماعات. كلما تمَسَّكت جماعةٌ في التاريخ بروابطها الأهلية العصبوية ـ أي بما تسميه الأنثروبولوجيا الحديثة بعلاقات القرابة[1] ـ ارتخت خيوطُ نسيجها السياسيّ الجامع وتضاءلتْ مكانةُ الدولة في حياتها الجمْعية. وكلما تمسَّكت بهذا الجامع السياسيّ، تراجعت فُرص انقسامها العصبوي الداخلي ورَسَخَتِ الدولةُ في اجتماعها وتعمَّقَت.

لا سبيل إلى أن يعيش مجتمعٌ من دون دولة[*] مهما كانت درجةُ التنظيم الذاتيّ لذلك المجتمع[2]. بل إن بلوغ ذلك التنظيمِ الذاتيّ نفسِه درجةً من

---

(١) انظر في هذا: Claude Lévi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la parenté, bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), et *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1974).

(*) حتى حينما يكون هناك بلد تحت الاحتلال ومن دون دولة، تكون القوة التي تديرُه هي الدولة (المحتلة).

(٢) نحن لا نتحدث هنا عما يسمَّى بالمجتمعات البدائية (Sociétés primitives) ـ كما صوَّرها =

التطور والمتانة والتماسك لا يعني شيئاً آخر أكثر من أنه يقود إلى نشوء دولة. إن الترابط بين الجماعة والدولة ـ هنا ـ ليس مصادفةً تاريخية ولا هو من مواريثها المتكرّسة بقوة أحكام الزمن والعادة، وإنما مَأْتَاهُ **معنى الدولة** ذاته. فالدولة ليست مُضَافاً في تاريخ مجتمع، بل هي **ماهيتُه** التي من دونها لا يكون كذلك، أي مجتمعاً. وهي ماهيتُه لأنها **مبدأُ التنظيم** الجمْعي فيه: المبدأ المؤسِّسُ للمجتمع بالضرورة، أي الذي من دونه لا يكون المجتمع مجتمعاً بل هو فضاءٌ فسيحٌ لجماعات منفصلة عن بعضها(*). ثم إنها ماهيتُه لأنها **عَقْلُه** الذي يحقّق به وعْيَهُ بنفسه كمجتمع ملتحم، أي ـ بالتالي ـ مختلف عن غيره ومتمايز(**).

وُلِدَ المجتمع مرتين في تاريخ النوع الإنساني: مرة كمجتمع طبيعي الْتَحَمَ فيه الأفراد بروابط النسب والجوار فقامت جماعاتٌ طبيعية كانت ـ في سلَّم التطور ـ دون المجتمع مرتبةً لغياب مبدإ التنظيم الذاتي فيها (من دون أن يعنيَ ذلك حكماً غياب أشكالٍ بدائية أو ابتدائية من تقسيم العمل فيه). ووُلِدَ مرةً ثانيةً حين قامت فيه الدولة؛ وتلك كانت ولادتُه الحقيقية كمجتمع، لأنه من خلالها فقط أمكنه أن يحقق تنظيمه الداخلي، ويقسّم العمل فيه، ويوزّع السلطة بين أفراده وفئاته، ويعبّر عن نفسه وعن ماهيته، ويحميَ كيانه الذاتي من خطر العدوان عليه، ويردع العدوان الداخليّ بين جماعاته، ويفرض احترام إرادته من خلال التمييز بين حقوق الأفراد والجماعات وحقوق المجتمع ككلّ ومن خلال احترام فكرة الواجب. كانتِ الدولةُ ثورةً في تاريخ المجتمع بمقدار ما كانت تأسيساً جديداً لمعنى المجتمع ولوجوده التاريخي ككيانية اجتماعية جديدة مسيطرة على ذاتها ومقرِّرة لمصيرها. ثم قامٌ من التاريخ دليلٌ (متكرّر) على أن تلك الثورة كانت تنتكس كلَّما دَبَّ الوهن في الدولة، أو استبدَّتْ بها أزمة، أو أصابها سقوط تحت قبضة عدوانٍ من الخارج. كان المجتمع تلقائيّاً يغرق في الفوضى، أو تقوم فيه سُلط أهلية متقاتلة تفرض شرائعها المتنابذة، أو يفقد

= دو مورغان وإنغلز ـ التي لم تعرف الدولة والملكية الخاصة والعائلة، وإنما نتحدث عمّا نسمّيه بالمجتمعات التاريخية. حول هذه المجتمعات، انظر: Friedrich Engels, *L' Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat: Sur l'histoire des anciens Germains*, l'époque franque, la marche (Paris: Editions sociales, 1954).

(*) على نحو ما تقدّم صورةً عنها الدراسات الإثنولوجية التي تناولت حياة جماعات شبه بدائية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية منذ بداية القرن الماضي.

(**) حتى اليوم، مازالت المجتمعات تختلف وتتمايز عن بعضها باختلاف الدول.

سيادته على نفسه وعلى أرضه وثروته فيسقط تحت العبودية والتبعية لغيره.

من المسلَّم به أن الدولة ـ مثلها مثل الدين والعائلة واللغة والقومية ـ تتمتع بوجودٍ **قبْلي** سابقٍ لوجود الأفراد والجماعات، حيث يخرج هؤلاء إلى الوجود ليجدوا الدولةَ ماثلةً كأمْرٍ واقعٍ موضوعي لم يختَرْهُ أيٌّ منهم. وهي بهذا المعنى تنتمي إلى جملة البُنى والمؤسسات القبْلية **الإكراهية** على نحو وصف إميل دوركهايم لها؛ أي إلى جملة الوقائع والظواهر الاجتماعية الكبرى التي لا دخْل للأفراد في تكوينها من جهة، والتي لا سبيل لهم إلى الحياة إلّا من طريق الخضوع لسلطانها من جهة ثانية. وهذا صحيح من دون شك، ولكن بشرط أن لا يعني ذلك أن الدولة مفروضة على المجتمع من خارجه أو أنها غير قابلة للتغيير أو للتعديل أو للإصلاح، أي للخضوع لسلطة المجتمع وإرادته. فإذا كانتِ الدولةُ سابقةً للفرد في الوجود، فإن الدولة أيضاً من صنع الإنسان أو من صنع المجتمع وليست كياناً منزَّلاً من السماء. إن قهريتها، أي طابع سلطتها الإلزامي، ليست منفصلة عن **إرادة**[٣] المجتمع نفسِه الذي لا ينتظم أمْرُهُ إلّا بوجود سلطةِ الإلزام تلك بوصفها تعبيراً عن **النظام** (Ordre)، وإلّا فقدتِ الدولةُ مبرّر وجودها وشرعية ذلك الوجود وفَقَدَ معها المجتمع كينونتَهُ كمجتمع منظَّم وسيِّد. وهكذا، حين تمارسُ الدولةُ تلك السلطة الإلزامية التي تفرض الخضوع للقانون، تمارسُها باسم المجتمع وتمثيلاً لإرادته. وقد تقتضي إرادتُهُ إحداث تغييرٍ أو تعديلٍ في قواعد تلك السلطة الإلزامية، فيحدث. وحين يحدث، يكون الناس قد مارسوا دورهم في إعادة تكوين الدولة بِحُرِّية، وعلى المثال الذي يشاؤون.

لا يستقيم إدراك هذه الجدلية بين **الإلزام والإرادة**، بين الخضوع والحرية، إلّا متى أقام المرءُ في وعيه التمييز الضروري بين الدولة والسلطة وكفَّ عن اختزال الدولة في سلطة أو عن النظر إليها بوصفها سلطة فحسب. نعم، الدولة سلطة أو تمتلك سلطة (= سلطة الدولة)، لكنها تمارسها **باسم المجتمع** وعلى مقتضى القانون العام الحاكم. إذا حَصَل وسخَّرتْ مجموعةٌ سياسية حاكمة السلطة لمصلحتها أو لمصلحةِ فئة أو طبقة، فليس الخَلَلُ في الدولة ككيانٍ معبِّر عن الجماعة السياسية (الوطنية أو القومية)، وإنما في نخبةٍ

---

(٣) يقول عبد الله العروي «يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي إرادة الجماعة) لكي. . . نقول: يبدأ التفكير في الدولة عندما نفكر في مقتضيات الإرادة الجماعية». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

سياسية اعْتَدَتْ على الحق العام وعلى الدولة نفسها. الدولة بطبيعتها نصابٌ تمثيلي **مجرَّد** ومحايد[٤]، وهي تُطَابِقُ الأمّة وتعبّر عن كيانيّتها السياسية والاجتماعية. أمّا سلطتها، فَمَحَطّ منافسةٍ سياسية بين الفئات والجماعات والأحزاب: تتداولها، وتتغير نخبُها وسياساتُها، لكن الدولة هي هي: تستمر للجميع ويستمر ولاءُ الجميع لها. هذه حقيقة مستقرة في أذهان الناس في المجتمعات التي قامت فيها دولةٌ حديثة. لا نسمع، في هذه الحال، بقوى سياسية تعارض الدولة وتسعى إلى تقويضها أو تفكيكها، أو بحلّ أجهزة الأمن، وإنما نعرف قوى تعارض سلطة النخبة الحاكمة وتتطلع إلى الحلول محلها في السلطة. في مجتمعاتنا فقط يقع مثل ذلك الخلط بين الدولة والسلطة لأنها لم تَعِشِ السياسةَ بالمعنى الحديث.

ربما كانتِ الدولةُ أعظمَ اختراعٍ إنسانيٍّ في التاريخ لأنها مكَّنَتِ المجتمعات من أن تقوم، ومن أن تُحْسِنَ تنظيمَ نفسها وتحصيل شروط حياتها وتأمين أمنها في الداخل والخارج. وكما نَهَضَ الدين بدور صقل وجدان الأفراد وتهذيبه وتزويد التربية بالقيم الإنسانية الرفيعة، كذلك نهضت الدولة بدور تهذيب سلوك الجماعات وترشيده وضبط انفلاتاته التي ينجم عنها عدوان على الآخرين. ولولا الدولة، لكانتِ الحياة الاجتماعية جحيماً لا يُطاق، بل لكان فناءُ النوع الإنساني. هذا ليس غزلاً في الدولة، إنه تقريرُ حقيقة موضوعية وتاريخية. وقد لا يعرف قيمة الدولة إلا من عاش تجربةَ غياب الدولة وانفلات الفوضى من كل عِقال كما في حالة المجتمعات المنغمسة في حروب أهلية.

* * *

يعيش الناسُ الدولةَ كأمرٍ واقعٍ موضوعي لا يتساءلون إزاءَهُ، أو لا يحوّلونه إلى موضوعٍ للتفكير. إنها معهم، بينهم، فيهم، في كل لحظة من دون أن يَكون كيانُها مادةً للتأمل، للفهم. كالدين هي في هذه الحال: يحمله الناس بين جوانحهم، يمارسونه عباداتٍ وشعائرَ، يهتدون بتعاليمه في سلوكهم، يحرصون على اجتناب ما نَهَتْ عنه أحكامُهُ. . . ، لكنهم لا يتخذون منه موضوعاً للتفكير. يختلف الأمر عند النخب قليلاً. مقابل واقعية الدولة في وعي الجمهور، تتمسك

(٤) انظر: عبد الإله بلقزيز، «السياسة في ميزان العلاقة بين الجيش والسلطة،» ورقة قدمت إلى: **الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٣ ـ ٣٤.

النخب بنظرة **معيارية** إلى الدولة. لا يعني ذلك أن الناس (الجمهور) لا يكوّنون صوراً ذهنية عن الدولة التي يريدون، لكن هذه الصور تبدو لصيقة إلى حدٍّ بعيد بمطالب حياتية مباشرة. أن تكون الدولة مرغوبة ومثالية. معناهُ أن تكون أكثر رحمة ورفقاً بالناس؛ أن ترفع الضرائب عن كواهلهم أو تخفّف من وطأتها؛ أن ترفع سقف أجور الموظفين وأن تتدخل لحمل أرباب العمل على رفع أجور العمّال؛ أن تؤمّن التّغطية الصّحّية للمواطنين، أن تمنع الزيادات في الأسعار؛ أن تحمي الأمن الاجتماعي والممتلكات. . .

هذه المطالب المُعْلَنة أحياناً والصامتة في معظم الأحيان ـ **صُوَرٌ ذهنية عن مثالٍ** للدولة يمكن أن يحملها أيُّ مثقف من خارج عوام الناس. لكنها ليست قائمة في وعي الجمهور على مقتضًى نظريٍّ، وليست تُدْرَكُ عنده بما هي **بنية من العلاقات** تصنع كيان الدولة وتكرّس هذا المضمون السياسي أو ذاك من المضامين التي يمكن أن تقوم عليها. يختلف الأمر عند النخب ـ والمثقفين خاصة ـ حيث التفكير في الدولة مما يدخل في دائرة الإمكان. هاهنا تتعدَّد الصّور النظرية والمثالات بين مَن يريد الدولة محكومة بمرجعية الشريعة ومن يريدها منفصلة عن الدين أو زمنيَّةً تستمد شرعيتها من الأمة كمصدر للسلطة؛ ثم بين من يريدها متدخّلة في الاقتصاد ناهضة بدور الرعاية الاجتماعية ومن يريدها محايدة أمام التنافس الاقتصادي الحُرّ غيرَ ذاتِ علاقةٍ بحقل الإنتاج. . . إلخ. من النافل القول إن هذا التباين في النظر إلى الدولة ليس منفصلاً عن تباين في خيارات السياسة نفسِها تجاه سلطة الدولة، فالأول تعبيرٌ فكري عن الثاني أو خَلْفيةٌ نظرية له يُتَرْجمُها العمل السياسي في رهاناته المختلفة على السلطة.

ومع ذلك، بقدر ما نستطيع أن نسلّم بأن ثمة صراعاً سياسيّاً على الدولة في المجتمعات العربية المعاصرة، يتعذر القولُ ـ بالاطمئنانِ نفسِه ـ بأن ثمة جَدَلاً فكريّاً حقيقيّاً حول موضوع الدولة في الفكر العربي. كثيرٌ هو الحديث الذي يدور حول الدولة في العالم العربي: علاقتها بالدين، علاقتها بالمجتمع المدني، الدولة والاقتصاد، الدولة وحقوق المواطنة. . . إلخ. لكن معظم المكتوب والمُتَدَاول ليس يرقى إلى مستوى الإنتاج الفكري بسبب فقر محتواهُ المعرفي، وضَعف خلفيَّته النظرية، وفقر قاموسه المفاهيمي، وافتقاده إلى الاتساق المنطقي والمنظومية، وانتقائيةِ موضوعاته ومشكلاته، ثم الطابع السياسويّ الغالب عليه معطوفاً على لغةٍ وصْفية ذاتِ نَفَسٍ صِحَافيّ تطغى عليه.

إن ماهو متاح من «أفكار» حول الدولة أقرب ما يكون إلى السجال الأيديولوجي اليوم منه إلى الجدل الفكري. وهو سجال قد يزوّد الصراع السياسيّ حول الدولة بما يحتاج إليه من طاقة أيديولوجية للاشتغال. لكنه ـ قطعاً ـ لا يمكن أن يزوّد الوعيَ بما يحتاج إليه من معرفة بهذه الدولة.

لا غرابة، إذن، إن نحن لاحظنا ظواهر شاذة ـ من منظور النظرية السياسية (الفلسفة السياسية وعلم السياسة معاً) ـ من قبيل الخلط المفاهيمي والتخبُّط الإشكالي في النظر إلى جملةٍ من المسائل المرتبطة بمفهوم الدولة لدى كثيرٍ ممَّن يتصدَّون للقول فيها والتأليف. نعم، نحن نسلِّم ـ ابتداء ـ بأن مقاربةَ مسألة الدولة متنوعةٌ بطبيعتها أو قُلْ بتنوُّع زوايا النظر إليها وتنوُّع واختلاف الأدوات المنهجية. البحث في الدولة من منظور علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا السياسية يختلف حكماً عن نظرة المؤرخ إليها، وقطعاً عن نظرة الباحث في العلوم السياسية وفي القانون على نحوٍ خاص[٥]. غير أن التباين شيء والخلط الهجين الذي نقرأه اليوم شيء آخر مختلف تماماً، لأنه في جملة الكلام السائب غير المنضبط إلى أية مقدّمة فكرية أو منهجٍ في النظر.

لنأخذ مثالاً واحداً عن ذلك الخلط. يجري الحديث بسيولةٍ عجيبة ـ منذ عقدين ـ عن المجتمع المدني في البلاد العربية: في الصحافة والإعلام، في الجامعات، لدى المنظمات غير الحكومية، وأحياناً في خطب رجال الدين. الجميع يتحدث في المفهوم وكأنه واضحٌ في الأذهان، وكأنه بديهة! لو ألقيْتَ سؤالاً على أيٍّ من المتحدثين عن معنى المجتمع المدني، لما ظفرت بجواب يُطَمْئِنُ شعورَك بأن للحديث في الموضوع بوصلةً نظرية. إن دَقَّقْتَ قليلاً في ما يُقَالُ ويُكْتَب حوله، وجَدْتَ معنًى واحداً وحيداً للمجتمع المدني يتردَّد: كل ما هو خارج الدولة من مؤسَّسات اجتماعية. وهكذا يُفْهَم المجتمع المدني بحسبانه مقابلاً للدولة أو منفصلاً عنها! ويصبح الرهان عليه ـ بالتالي ـ رديفاً

---

(٥) يقول العروي مميّزاً بين هذه الأنماط من المقاربة: «مَن يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف، ومَن يتساءل عن التطور، يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة، يحاول أن يحلّل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلم كلام الاجتماعيات والإنسياء. إذا ألحقنا بهذه المحاور القانون. . .، أمكن لنا أن نقول إن الدولة تدرس حسب أربعة مناهج: القانون، الفلسفة، التاريخ، الاجتماعيات. لكل منهج طريقة متميزة في التعامل مع المواد المتوفرة للباحثين. . . لا يمكن للفيلسوف أن يكون تطوريّاً، ولا للعالم الاجتماعي أن يكون استنباطيّاً، ولا للمؤرخ أن يكون افتراضيّاً. لكل سؤالٍ منهج ولكل منهج سؤال». انظر: العروي، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

لإضعاف الدولة أو الحدّ من قدرتها! تستطيع أن تكتشف الخَلْط نفسَه بين الدولة والسلطة في معظم ما يُكْتَب في الموضوع، و ـ أحياناً ـ حتى في الأوساط الجامعية والأكاديمية! وحينها لا يبقى أمام المرء سوى أن يشعر بأن شعبويةً جديدة بدأت تطرق أبواب الصحف والمجلات الثقافية والجامعات بعد أن عاثت فساداً في السياسة، وأن يشعر معها بفقدان المعنى!

لهذا الخلط والفوضوية والالتباس أسبابها. وأول تلك الأسباب وأهمّها **الفقر المعرفي** وضَعف الصّلة بمصادر الفكر الإنساني(*). إن السؤال الطبيعي الذي يمكن أن يطرحه مَنْ لديْه قليل إلْمَام بالموضوع هو: كيف يمكن أن يكون لدينا إنتاج فكري حول مسألة الدولةً إذا كنّا نجهل ما كتبه أفلاطون، وأرسطو، وابن خلدون، وماكيافيلي، وسبينوزا، وروسو، ومونتسكيو، وكانط، وهيغل، وماركس، وغرامشي، وكاسيرر، وكارل بوبر، وإريك فيل، وبولانتزاس[٦]...؟ وكيف يمكن أن نتحدث في الدولة والحرية والمواطنة إذا كنّا نجهل فلسفة الأنوار وجون ستيوارت ميل وماكس فيبر وطوكفيل وكيف نفكر تفكيراً صحيحاً في موضوع المجتمع المدني من دون قراءة هيجل وغرامشي على الأقل؟ إن غياب نظرية في الدولة، أو قل معرفة نظرية بمسألة الدولة (والأمر نفسه ينطبق بالتَّبِعة على مسائل الحرية والمواطَنة والمجتمع المدني)، إنما ينهل من حالة الفقر المعرفي تلك، بل من جهلٍ يكاد يكون مُطْبِقا بمصادر الفكر الإنساني ومنها مصادر الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط المتعلقة بالموضوع. وفي مناخ هذه الحلقة الغائبة، لن يتحقَّق التراكم الفكري الذي يسمح بتدارُك حالة الفراغ هذه، بل ستزدهر الثرثرة الأيديولوجية في مسائل الدولة والسياسة أكثر فأكثر!

* * *

ليس لهذا المدخل أن يكون الفضاءَ المناسب لتقديم رؤية نظرية إلى مسألة الدولة. لكنه مناسبٌ ـ قطعاً ـ لتقديم بعض المداخل الفكرية والمفاهيمية إلى

(*) وقد يضاف إلى تلك الأسباب بعض «قلّة الحياء» لدى كثير ممن لا يجدون حرجاً في الحديث في كل شيء وكأنهم يملكون علوم الدنيا والدين. ومن النافل أن استسهال الكتابة واحدٌ من مظاهر ذلك!

(٦) طبعاً لا ننسى الماوردي، والجويني، وأبا يَعْلى الحنبلي، والغزالي، وابن تيمية، والسيد رشيد رضا، حين يتعلق الأمر بالخلافة أو بالدولة في الإسلام.

بناء تلك الرؤية. وعليه، سنحاول ـ مع كثير من الاختصار الاضطراري ـ قراءة مسألة الدولة في علاقة بالمفاهيم الرئيس التي ترتبط بها: الفرد، الحرية، المجتمع، الطبقة، المجتمع المدني، الأيديولوجيا، الهيمنة...

ثانياً: ما بين الليبرالية والماركسية والفوضوية

١ ـ الحرية، الفرد والدولة

إن أسوأ ما يتعرض له التفكير في الدولة هو التسليم بما يُظَن أنه في عداد المفاهيم المتقررة بَدَاهةً من دون العودة إلى **البيئة النظرية** والإشكالية التي نشأت فيها تلك المفاهيم وتطورت. وليست وظيفة هذه العودة تحقيق المزيد من المعرفة الدقيقة بتلك المفاهيم ودلالاتها النظرية وتاريخ تداوليتها فحسب، وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ اكتشاف حدود صلاحيتها للاستعمال من خلال معرفة المقدمات النظرية التي أسَّست لها ومنحتْها دلالاتٍ بعينها يَعْسُر إدراكُ مضمونها الخفيّ ومراميها بمعزلٍ عنها (المقدمات). إن مفهوم **الفرد** ـ مثلاً ـ منظوراً إليه ككيانية مطلقة وتأسيسية للظاهرات الاجتماعية، ومنها الدولة، واحدٌ من تلك المفاهيم الحاكمة للكثير من الأفكار الرائجة عن الدولة، حتى لدى أولئك الذين توحي أقوالُهم وكتاباتُهم أنهم مازالوا متمسكين بأدوات التحليل المادي التاريخي وبمركزية مفهوم الطبقة الاجتماعية في ذلك التحليل. ولكن، هل يمكن التفكير في الدولة بمعزلٍ عن الفرد؟

حين يجري الحديث عن **الديمقراطية** كنظامٍ سياسيّ، ينصرف حكماً إلى التفكير في العلاقة السياسية التأسيسية الحاكمة لهذا النظام، وهي علاقة **المُوَاطَنة**. والمواطنةُ تفترض مادَّتها: **المواطنين**. وهؤلاء ليسوا شيئاً آخر غير **أفرادٍ** أحرار متساوين أمام القانون في حقوقهم السياسية لأنهم متكافئون في أداء ما عليهم من واجبات للدولة (دفع الضرائب، أداء الخدمة العسكرية، التضحية عند الضرورة...). ذلك ما يقضي به التعاقدُ[٧] المُبْرم بين بعضهم البعض على تفويضهم الدولةَ للقيام على أمرهم وتأمين الخِدْمات العامة والحماية للمجتمع. وذلك عينُه ما يقضي به التعاقدُ بينهم وبين الدولة ـ والدستورُ صيغةٌ من صِيَغِهِ ـ على التوزيع المتوازن بين الحقوق والواجبات. لا يمكن التفكير في الدولة الديمقراطية الحديثة إذن، ومن داخل منظومة الفكر **السياسي** الليبرالي

(٧) انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Flammarion, 1992).

الحديث، إلّا بالتلازم مع التسليم بمركزية الفرد في هذه الدولة.

وحين نتحدث عن **الحرية**، يأخذنا الحديثُ رأساً إلى الأفراد، لأن الحرية تعني ـ بالتعريف ـ جملة ما يتمتعون به في الدولة الحديثة كأفراد من حقوق مدنية وسياسية. وهي حقوق لا تعترف بها الدولةُ فحسب، بل تَكْفلُهَا لهم وتضمنها بالتشريعات والقوانين، حتى أن العدوان عليها لا يستوجب تحصيل الفردِ حقَّهُ المنتَهك أو المُغْتَصَب بمقتضى القانون كحقٍّ فردي أو مدنيّ فحسب، بل يستوجب أن تأخذ الدولةُ نفسُها حقَّها أو الحق العام ممّن انْتَهَكَ ذلك الحق (أليس انتهاكُ القانون اعتداءً على ذلك الحقّ العام؟). مركزية الفرد واضحةٌ هنا أشدّ الوضوح حين يتعلق الأمرُ بالحرية.

وعلى النحو نفسه، لا يستقيم الحديث في **المجتمع المدني** من دون التسليم بمكانة الفرد أو الأفراد في هذا المجتمع. إذا كان المجتمع المدني، في فلسفة القرن التاسع عشر(*)، هو مجتمع المصالح المادية ومجتمع المصالح الخاصة، فإن الأفراد/ المواطنين في الدولة هم من يعنيهم بالأساس تحقيق تلك المصالح[٨]. فالشخص الملموس، الذي هو شخص مُفْرَد، كما يقول هيغل، هو «المبدأ الوحيد في المجتمع المدني البرجوازي»[٩]. وليس هذا سوى الفرد/ المواطن في الدولة الحديثة.

أينما نظرتَ في الفضاء الرَّحب للدولة الحديثة، تجد الفرد محتَلّاً موقعاً رئيساً. لا سبيل، إذن، إلى تجاهُل مكانتِه أو مركزيته في المجتمع البرجوازي الحديث لأن هذا المجتمع، بكل بساطة، هو الذي أنتج الأفراد والفردية بعد أن ألغى الجماعات (Communautés) اقتصاديّاً واجتماعيّاً، ولأن الدولة الحديثة لا تعترف في تشريعاتها إلّا بالأفراد(**) بوصفهم متساوين أمام القانون، أي لا تعترف بانتماءاتهم إلى جماعات مِلّية أو إثنية أو طائفية أو ما شاكل من انتماءات أخرى تنال من معنى المواطنة ومن الولاء للدولة: الولاء الوحيد الذي تعترف به

(*) وهي الفلسفة المؤسِّسة للمفهوم.

(٨) يقول هيغل: «كمواطنين للدولة، فإن الأفراد أشخاص خاصّون هدفهم تحقيق المصلحة الخاصة». انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. inédite, présentation, notes et bibliogr. par Jean-Louis Vieillard-Baron, GF; 664 ([Paris]: Flammarion, 1999), p. 252.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(**) بما هم مواطنون طبعاً.

هذه الدولة. لا مجال لأن يدور خلافٌ هنا حول المكانة الاعتبارية المميَّزة للفرد في المجتمع الحديث وفي الدولة الحديثة. يبدأ الخلاف فقط حين يوضَعُ الفرد، وتوضَعُ حقوقُه، في مقابل الدولة أو حين يُفْتَرَض أنه يملك من الحقوق بمقدار ما يمكن انتزاعُهُ من سلطان الدولة أو على حساب الدولة. وهذا الافتراض جارٍ مجرى العادة في بعض التفكير «الليبرالي» العربي(*) اليوم الذي يفهم المواطنة والحرية الفردية بما هما شكلٌ من أشكال إضعاف سلطة الدولة!

ليس من شك في أن إعلاء الفردية وحرية الفرد إلى حدود التقابل مع الدولة، واعتبارهما رهناً بتقييد الدولة، جزء من تقليدٍ ليبرالي غربي متأخر، ومنقلب ـ إلى حدٍّ بعيد ـ على تراث روسو ومونتسكيو وليبرالية القرن الثامن عشر، وعبَّر عنه ليبراليون كثر من أمثال جون ستيوارت ميل. وليس من شك في أن الجيلَ الأول من الليبرالية العربية (أحمد لطفي السيد وتلامذته) تأثَّر بأفكار هذه الموجة المحافظة المتأخرة من الليبرالية الغربية. إلّا أن ردّة الفعل على الدولة في الفكر الليبرالي الغربي لم تستمر طويلاً على الرغم من بعض اندفاعتها في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ـ في حقبة النازية والفاشية والكُلّانية الستالينية ـ كما أن المتأثرين بها من الليبراليين العرب، وخاصة لطفي السيد[١٠]، لم يندفعوا في دفاعهم عن الحرية الفردية إلى حدود مناهضة الدولة، بل ظل في نظرتهم إلى الفرد قدرٌ من اليقين بأن حقوقه ليست منفصلة عن الحقّ العام. وليس هذا ـ قطعاً ـ ما يفهمه «ليبراليو» اليوم من المثقفين العرب، خاصة من فَاءَ منهم إلى الفكرة الليبرالية في العقدين الأخيرين، أعني بعد انهيار «المشروع الاشتراكي» العالمي والمشروع الوطني التقدمي في الوطن العربي وزَحْف الليبرالية الوحشية في العالم وبداية التهديد الجدّي لكيان الدولة الوطنية بتأثير مفاعيل العولمة.

تجد فكرة الفرد جذورها في فلسفة القرن الثامن عشر، وفي نظرة هذه الفلسفة إلى ما سمَّته بالحق الطبيعي. يهمُّنا منها، في المقام الأول، ما له علاقة بالدولة وبعلاقة الدولة بالمجتمع والفرد. تفترض هذه الفلسفة السياسية أن الدولة ظاهرة طبيعية، أي صادرة عن النظام الاجتماعي بوصفه نظاماً طبيعياً.

(*) وقطعاً لدى المتحدثين باسم جمعيات المجتمع المدني في البلاد العربية.

(١٠) انظر: أحمد لطفي السيد، **المنتخبات** (القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧). وحول قراءتنا لفكرة الحرية عنده، انظر: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

ولذلك فهي تُطَابِقُ المجتمع ولا تُناقِضُهُ لأن وظيفتها أن تخدم المجتمع والفرد وهما مبدأ الوجود الاجتماعي الطبيعي. وليست معقولية الدولة بشيء آخر ـ في هذه الفلسفة ـ غير خضوعها لقوانين الطبيعة. أما حين تتعارض مع المجتمع الفرد، تكون قد خرجت عن منطق الأشياء ونقضت مبرِّرَ وجودها وانْتَفَتْ أخلاقيتُها التي عليها تتأسَّس. إن الدولة ليست شيئاً آخر ـ بحسب هذه الفلسفة السياسية ـ سوى ذلك الكيان الذي خَلَقَهُ الفرد كي يخدُمه. إن زاغَت عن هذه الوظيفة، تَحَوَّلتْ إلى كيانٍ فاسد، إلى دولة استبدادية تسخّرها مجموعة شريرة من النبلاء ورجال الدين للدفاع عن مصالحها ضد المجتمع والفرد بدعوى إصلاحه من الشرّ. الفرد مبدأ المجتمع، وهو بالتَّبِعَة مبدأ الدولة. ولا مجال للحديث عن فصام وانفصال بين الفرد والدولة إلا متى فقدت الأخيرة شرعيتها وتعارضت أخلاقيتُها الفاسدة مع وجدان الفرد.

هذا جوهر أطروحة فلاسفة القرن الثامن عشر في الدولة. وهي قائمة على ربط الدولة بالأخلاق: أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع. من المسلَّم به أنها أطروحة قديمة تعود إلى الفلسفة اليونانية وإلى الفلسفة المسيحية الوسطى. غير أنها انبعثت باندفاعةٍ أعظم مع ميلاد الأخلاق الحديثة والنزعة الإنسانوية. ومع أن ماكيافيلي سدَّد ضربة كبيرة لفكرة الدولة القائمة على الأخلاق، إلّا أن نظرته إلى الدولة تعرضت للإعراض عنها والنقد في فلسفة القرن الثامن عشر السياسية التي استعادت ـ مع روسو وكانط ـ بعض ما فقدتْه فكرة الدولة في تصوّر ميكيافيلي قبل أن يعيد له هيغل الكثير من الاعتبار. إن مشكلة هذه النظرة إلى الدولة من زاوية الأخلاق أنها لا تسمح بالتفكير في الدولة من حيث هي كذلك، أيْ دولة، وإنما تربطها بما يقع خارجها.

إنها عين مشكلة العلاقة بين الدولة والفرد كما طُرحت في فلسفة الأنوار وكما يُعَاد طرحُها اليوم. لا يمكن التفكير في الدولة من خلال الفرد بدعوى أنه صانع كيان الدولة لأن ذلك **يُسْقِط موضوع الدولة من الأساس** ويحوّلها إلى مجرّد ظاهرة من تجليات فعالية الأفراد، والحال إن «الفرد معطى داخل المجتمع، والمجتمع معطى، ومن ضمن تشكلاته الدولة» كما يقول عبد الله العروي(١١). والحق أن الذين يذهبون هذا المذهب من النظر إلى العلاقة بين الفرد والدولة على قاعدةِ مَوْقِعيةِ الفرد وتابِعِيَّةِ الدولة هم أنفسهم الذين ردَّدوا

(١١) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٨.

في ما مضى ـ ويردّدون اليوم ـ فكرة التعارض بين منطق الفرد ومنطق الدولة، بين الحرية (الفردية) وبين النظام، بين المجتمع المدني وبين الدولة. يردّدون ـ حتى ربما دون أن يَعُوا ـ أفكاراً سابقة للثورة الفرنسية أو أفكاراً أتت ردّةَ فِعْلٍ على أزمة الدولة في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين كتلك التي عبَّر عنها كاسيرر أو شتراوس أو بوبر.

لقد أعاد هيغل النظر في العلاقة بين الفرد والمجتمع وبين الدولة كما طُرحت في الفلسفة السياسية (من ضمن نقده لمبادئ الليبرالية الأنوارية وفي جملتها مبادئ الثورة الفرنسية)، وضخّ الحياة مجدّداً في أطروحات ماكيافيلي حول الدولة. ليس معنى ذلك أن هيغل يرفض رفضاً مطلقاً التسليم بوجود تناقضٍ ما بين الدولة والفرد، وإنما يعترف بأنه وُجِد في حالات تاريخية عديدة[١٢]، غير أنه يشدّد على أنَّه حالة مؤقتة لا تقبل النظر إليها وكأنها قانون. إن الفرد **لا يحقق ذاته إلّا في إطار الدولة**. يشدد هيغل على هذه الموضوعة كثيراً لأنها جوهر أطروحته. لا يجادل طبعاً في أن «حق الذات في الحرية يشكل نقطة الانعطاف الرئيسَة التي تحدد الفارق بين التاريخ القديم والعالم الحديث»[١٣]. غير أنه لا يتوانى أيضاً عن التشديد على أنه بمقدار ما تكون الدولة قوية ومستقرة حين تترك للأفراد حرية تحقيق ذاتيتهم[١٤]، يكون أداء هؤلاء الأفراد لواجبهم كأعضاء في الدولة شكلاً آخر لتحقيق ذواتهم[١٥]. هاهنا تَتَّحد المصالح الخاصة مع المصلحة العامة على نحوٍ لا مجال فيه لافتعال تعارُضٍ نظري بين الدولة والفرد.

* * *

ثمة وجْهٌ آخر للتناقض المفتَعل بين الدولة والفرد والمجتمع ـ الذي يرفضه هيغل كما ألمحنا ـ هو التعارض بين **الحق والواجب**، بين **الحرية**

(١٢) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 300.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٤) «في مبدإ الدول الحديثة قوة عميقة، هي تركه الذات تحقق خصوصيتها المستقلة إلى الحدّ الأقصى، وإعادتها في الوقت عينِه إلى الوحدة الجوهرية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(١٥) «على الفرد أن يجد في تحقيقه واجبه تحقيقاً لمصلحته الخاصة بصورة ما». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٨. ويقول أيضاً (ص ٣٠٧) إن الدولة «بما هي حقيقة أخلاقية» متضمنة لعامل جوهري (أي عام أو عمومي) ولعامل خاص «تنطوي على حقيقة أن صلتي بالجوهري هي في الوقتِ عينِه وجود حريتي الخاصة».

الفردية والنظام. تفترض فلسفة الدولة عند فلاسفة القرن الثامن عشر أن الحرية ـ وهي مقدّسة في الأيديولوجيا الليبرالية ـ حقّ طبيعي مكفول للأفراد بمقتضى كونهم أفراداً خاضعين لقانون الاجتماع الطبيعي. إذا كان من وظيفة للدولة ـ وهي كيان اصطنعه الأفراد باتحاد إراداتهم[١٦] ـ فهي حماية المجتمع والأفراد وحرياتهم. لا يعترض هيغل ـ ناقد الليبرالية الأنوارية ـ على أن حماية المجتمع والفرد والحرية من وظائف الدولة، وإنما يعترض على القول إنها الوظيفة الحصرية للدولة، مثلما يعترض على الفكرة الضمنية التي تقوم عليها هذه الأطروحة ومؤداها أولوية الحقّ (= الحقوق) في فلسفة الدولة.

إذا كان هيغل يسلّم بأن على الدولة حماية أمن المجتمع والفرد وحماية ملكيته للحرية الشخصية، فإنه ينبِّهُ إلى أن هذه ليست العلاقة الوحيدة التي تُقِيمُها الدولة بالفرد، ذلك أن الوجه الآخر لتلك العلاقة يكمن في أن الفرد نفسَه لا يملك وجوده، وبالتالي حريته، إلّا بما هو عضو في الدولة[١٧]. لا مكان لشيء اسمه الحرية خارج نطاق الدولة لأن الحرية ـ بلغتنا ـ **علاقة سياسية** داخل الدولة وليس **حالةً** من الخروج عن النظام الاجتماعي والقانوني. **من يقول بذلك** ـ حتى من منطلق فلسفة الحقّ الطبيعي ـ **يؤسِّس للفوضوية**، أو يفترض اجتماعاً سياسيّاً أو إنسانيّاً خلواً من الدولة!

ثمة تلازمٌ، إذن، بين الدولة والحرية يعبّر عنه التَّلازمُ بين الواجب والحق. ليس الواجب إكراهاً للفرد من قِبَلِ الدولة ـ وإن كان في صورته الخارجية كذلك ـ أو قيْداً مفروضاً على حريته. إنه، كحقٍّ للدولة على المواطنين، تمثيلٌ عموميّ أو شامل لحقٍّ عامّ للمجتمع بأفراده. وهو إذ يتحقق، يحقّق الأفرادُ من خلاله حقوقَهم الفردية وحرياتهم الشخصية. وما يقال هنا عن جدلية الفرد والدولة، الحق والواجب، يقال عن جدلية الدولة والمجتمع المدني. ليس بين هذين الكيانيْن تناقضٌ أو تعارُض ـ كما بات يُفْهَم اليوم ـ

(١٦) هذه الإرادة، بحسب فلاسفة مثل روسو وفيخته، خاصة وفردية في المقام الأول. وليست صيرورتها إرادة عامة ـ وهي المبدأ المؤسّس للدولة ـ إلا من اتحاد الإرادات الفردية الواعية التي ينجم عنها، في نظر روسو، عقد اجتماعي الذي هو ليس شيئاً آخر غير اجتماع الذوات الفردية في الدولة. انظر في هذا: Rousseau, *Du contrat social,* et Hegel, Ibid., p. 300.

(١٧) «حيث تكون الدولة هي الروح الموضوعي، لا تكون للفردِ ذاتِهِ موضوعيتُه وحقيقتُه الأخلاقية إلا بما هو عضو في الدولة». انظر: Hegel, Ibid., p. 299.

ذلك أن المجتمع المدني، بما هو مجتمع المصالح الخاصة[18] لا يوجد إلّا في نطاق الدولة الوطنية الحديثة. وهو ـ قطعاً ـ لا يكون إلّا مجتمعَ مواطنين في دولةٍ يؤسِّسها مبدأ المواطنة. وهذا يعني أن ما ينطبق على العلاقة بين الدولة وبين الفرد/ المواطن ـ على نحو ما عرضناها أعلاه ـ ينطبق على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. لا تتحقق المصالح الخاصة في المجتمع المدني إلا في علاقة ترابط بالمصلحة العامة. أو قل: كلما أمكن تحقيق المصلحة العامة، أمكن **من خلالها** تحقيق تلك المصالح الخاصة بالمجتمع المدني[19].

من الخطإ، إذن، افتراض التعارض بين الدولة والفرد، بينها وبين المجتمع المدني، بين القانون وبين الحرية، بين الواجب وبين الحق. ولا يناظِرُهُ في الخطإ فداحةً سوى الاعتقاد بأن فرديةَ الفرد وحريتَه وحقوقَه ومصالحَ المجتمع المدني واستقلاليته إنما تتحقق من خلال الصراع مع الدولة[20] وضدّها وعلى حسابها، وليس من خلال تلك التي يسميها هيغل **بالوحدة الجوهرية** لكيان الدولة: الذي هو كيان المجتمع والأمة في الدولة الوطنية الحديثة. الفوضويون وحدهم يذهبون هذا المذهب. والفوضوية ليست نزعة ضدّ الدولة فحسب[21] (أكانت باسم الفرد أو الجماعة أو الطبقة)، وإنما هي أيضاً نزعة ضد المجتمع والفرد.

٢ ـ الدولة، الطبقة وما بعد ـ الطبقات

تُشْبِه العلاقةُ بين الدولة والفرد في الفكر الليبرالي الغربي العلاقةَ بين الدولة والطبقة في الفكر الماركسي من وجوهٍ عدّة أخصّها من الوجه المتصل

---

(١٨) هذا كان تعريفه في فلسفة القرن التاسع عشر، وهي التي أَصَّلَتْ مفهومه. انظر في المفهوم: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1970).

(١٩) من النافل القول إن استقلالية المجتمع المدني تحصيل حاصل لطبيعته كمجتمع مصالح خاصة. وهي استقلالية تتعزّز من خلال عضوية ذلك المجتمع في الدولة الحديثة، وليس بمعنى الانفصال عن الدولة.

(٢٠) كان عبد الله العروي دقيقاً حين كتب: «إن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٦٧.

(٢١) يقول العروي: «إن نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية. . . ليست الفوضوية مذهباً قائماً بنفسه ومستقلاً عن المذاهب الأخرى، بل يلتصق بالليبرالية والماركسية وبكل حركة مهدوية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

ببيان علاقةِ الانفصام والتعارض بين الدولة والمجتمع في الفكريْن معاً. منذ روسو وحتى طوكفيل وجون ستيوارت ميل (وتلامذتهم في القرن العشرين المباشرين وغير المباشرين: ليو شتراوس، كاسيرر، كارل بوبر...) دَارَ الفكر الليبرالي حول فكرة أولوية الفرد والمجتمع على الدولة. ومنذ القرن التاسع عشر ـ مع طوكفيل وميل خاصة ـ جنح نحو نقد حادّ للدولة التي تهيمن على الأفراد وحرياتهم وتتحول إلى شرٍّ محض لا خلاص إلّا بتحرُّر المجتمع منه. لم تختلف الماركسية كثيراً: منذ ماركس وانغلز حتى لينين، بل حتى هربرت ماركيوز وروجيه غارودي، دَارَ الفكر الماركسي حول فكرة **الطبقة الاجتماعية** وأولوية البنى التحتية (الاقتصادية ـ الاجتماعية) على البُنى الفوقية (السياسية ـ الأيديولوجية)، أي أولوية المجتمع على الدولة، مشدّداً على فكرة تحرُّر المجتمع من الدولة الطبقية القمعية بل من الدولة ككل كشرط لانبثاق الوجود الإنساني الحقيقي ولتحقيق المساواة والتكافؤ في الفرص.

نحن، إذن، أمام جَنَّتَيْن أرضيَّتَيْن وَعدتْ بهما كلٌّ من الليبرالية والماركسية الإنسانية جمعاء: جنَّة مجتمع الأفراد الأحرار الذين يملكون ويتنافسون في حيازة الخيرات من دون قيود، وجنة المجتمع الشيوعي الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان المنتصر على الاستغلال والاستِلاب والمِلْكية الخاصة والتفاوت في الحقوق والفرص. لكن الجنَّتَيْن معاً لا تقومان في الأرض إلّا على جثَّة الدولة. ينبغي أن تتفكك الدولةُ وتَنْحَل حتى يخرُج المجتمع الجديد من قُمقمها متحرِّراً فيبدأ تاريخَه: تاريخ الانعتاق من عصر الدولة الطويل. هكذا تتوحَّد الأيديولوجيتان ـ على تنافرٍ وتناقُضٍ بينهما مستحكميْن ـ في النظر إلى الدولة بعين الرفض نفسِها. أمَّا مبدأُ الوحدةِ بينهما في ذلك النظر، فليس شيئاً آخر سوى نقطة الانطلاق المشتركة (المجتمع والمبدأ النظري الجامع: أولوية المجتمع على الدولة. وما هَمَّ بعدَها إن كان مبدأ المجتمع هو الفرد أو الطبقة، فذلك من التفاصيل في حساب النتائج.

من النافل القول إن الفكرة الليبرالية قادت في التطبيق التاريخي والسياسي إلى إحراز انتصارات حاسمة ضد الدولة ولصالح الفرد والمجتمع والحرية ما خلا في الحقبة النازية والفاشية التي انتكست فيها. لكنَّ ذلك ليس ينطبق على الماركسية التي لم تنجح في تحطيم الدولة إلّا على الصعيد الفكري (النظري) بينما تعايشت معها كأمرٍ واقع، بل وحين تحوّلتْ إلى

أيديولوجيا لها، قدَّستْها وألَّهَتْهَا كما في الحقبة السوفياتية. وتلك مفارقةٌ كبيرة ماتزال تحتاج إلى تحليل.

بأي معنًى شاركتِ الماركسيةُ الليبراليةَ نظرتَها إلى الدولة بوصفها كياناً عائقاً للمجتمع ومعيقاً لتحرُّره؟

ثمة فكرتان رئيسَتان في الماركسية تؤسِّسان رؤيتها إلى الدولة بهذا المعنى: الفكرة **الشيوعية** وفكرة **الطبيعة الطبقية** والمضمون الطبقي **للدولة.** وهُمَا متلازمتان في النظرية الماركسية وإن كان الفصل أو التمييز بينهما من مقتضيات المنهج. لنبدأ بالفكرة الثانية.

تنشأ الدولة على قوام طبقي، في نظر ماركس وانغلز، وتتطور وتتغير بمقتضًى طبقي. الدولةُ بطبيعتها دولةُ طبقةٍ أو طبقاتٍ بعينها هي الطبقات المسيطرة والحاكمة، أي المستلمة بالقوة لسلطة الدولة[٢٢]. وليس تاريخ الدولة شيئاً آخر غير تاريخ امتلاك طبقاتٍ اجتماعية لسلطة الدولة. تتغيَّر الطبقات فيها، فيتغيَّر بالتَّبِعة محتوى الدولة. نسمي الدولة إقطاعية أو برجوازية أو اشتراكية تبعاً لنوع الطبقة التي تسيطر عليها (إقطاع، برجوازية، بروليتاريا). كل واحدة منها تمنح الدولةَ طبيعةً طبقية جديدة ومختلفة لأنها تفرض من خلالها ـ وبواسطتها ـ النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يعبّر عن مصالحها كطبقة. قد يحدث أن لا تقع سلطة الدولة في قبضة طبقة اجتماعية واحدة وإنما تقع السيطرة عليها من قِبل تحالف طبقي من طبقاتٍ ومن فئات اجتماعية مختلفة، فينجم عن ذلك قيام سلطة معبِّرة عن ذلك التحالف الطبقي[٢٣] وعن مصالح القوى الاجتماعية المكوِّنة له. لكن ذلك لا يغيّر كثيراً من حقيقة التلازم بين الدولة والطبقة، لأن طبقة من الطبقات المسيطرة (Classes dominntes) يعود إليها موقع الهيمنة (Hégémonie)[٢٤] من جهة، ولأن المحتوى الطبقي للدولة لا يتغيَّر ـ كمحتوًى ملازِمٍ للدولة ـ حتى في حالة سيطرة طبقاتٍ عدَّة عليها.

---

(٢٢) انظر: Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, et V. I. Lénine, *L'Etat et la révolution* (Paris: Editions sociales, 1947).

(٢٣) ما يسميه نيكوس بولانتزاس بـ (Bloc au Pouvoir). انظر: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1971), vol. 2, pp. 52 - 69.

(٢٤) هذا مفهوم مركزي في فكر أنطونيو غرامشي وفي تحليله خاصة للآليات غير القمعية التي تلجأ إليها الدولة لتحقيق السيطرة، ومنها الآليات الأيديولوجية. في مفهوم الهيمنة، انظر: Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.] (Paris: Editions sociales, 1975). =

غير أن هذا التلازم بين الدولة والطبقة ليس شيئاً آخر، في النظرية الماركسية، غير التلازم بين الدولة وبين **علاقات الإنتاج** السائدة فيها التي يفرضها انتصار **قوى منتجة** في كسر إطار علاقات إنتاجٍ سابقة تكبح نموَّها وتطورها. تتلاشى العلاقات الإنتاجية السابقة فتتلاشى معها الطبقات والفئات الاجتماعية السابقة التي تعبّر عنها وعن مصالحها تلك العلاقات، وتنشأ في أعقابها علاقات إنتاج[25] جديدة تحمل معها إلى السلطة طبقات وفئات تُناسِبُ مصالحَها تلك العلاقاتُ الجديدة، بل تكون هذه الطبقات والفئات نفسُها هي مَن فَتَح الباب ـ من طريق **الثورة الاجتماعية** ـ أمام صيرورتها علاقات إنتاجٍ سائدة. وكما يبدو تاريخُ الدولة تاريخَ طبقاتٍ مسيطرة، يبدو **تاريخُها ـ وتاريخ** المجتمع ـ تاريخَ انتقال من **نمط إنتاج**[26] إلى نمط إنتاجٍ آخر[27]. هكذا يصبح التلازم بين الدولة والطبقة[28] والعلاقات الإنتاجية تلازماً بين الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

بأي معنًى إذن تكون الدولة في تناقضٍ مع المجتمع والحال إنها تمثل طبقةً أو طبقات اجتماعية؟

تكون كذلك بمعنيَيْن: بمعنى أنها إذْ تمثِّلُ طبقةً ـ أوطبقات ـ فهي لا

= وانظر تحليل بولانتزاس لمفهوم الهيمنة عند غرامشي في كتابه: *Repéres*. وقد استعاده بالمعنى الغرامشوي الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير في دراسته الشهيرة بعنوان: «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية». انظر: Louis Althusser, *Positions* (Paris: Editions sociales, 1976).

أما نيكوس بولانتزاس، فيوظف مفهوم الهيمنة لتمييز مستوى من مستويات إدارة السيطرة داخل الكتلة الحاكمة. وهو المعنى نفسه الذي يستعمله به مهدي عامل: انظر: Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*.

(٢٥) وهي علاقات المِلكية والتملّك. تكون علاقة التملّك الفعلي (Appropriation réelle) حاصلَ العلاقة بين المنتِج المباشر ووسائل الإنتاج، ومن خلالها تتحدّد القوى المنتجة. أما علاقة الملكية (Propriété) ـ وهي تقوم بين غير المنتج (= أي المالك) وبين وسائل الإنتاج ـ فتُحَدِّد طبيعة علاقات الإنتاج. انظر: عبد الإله بلقزيز، «في النظام المفهومي للمادية التاريخية،» **الفكر العربي**، العدد ٥٨ (١٩٨٩)، ص ٦١ ـ ٧٠.

(٢٦) من الواضح أن مفهوم نمط الإنتاج (Mode de production) مفهوم نظري صرف وأنه ليس هناك من وجودٍ ماديّ واقعيّ لشيء اسمه أنماط الإنتاج، كما لم يفتأ أن ينبهنا إلى ذلك شارل بيتلهايم ونيكوس بولانتزاس، وإنما هناك بُنًى (Structures) أو تشكيلات (Formations) اجتماعية تسود فيها علاقات إنتاج محددة.

(٢٧) Marx et Engels, *Le Manifeste communiste*.

(٢٨) تتحدَّد الطبقة ـ في النظرية الماركسية ـ بموقعها في عملية الإنتاج الاجتماعي ومن خلال علاقتها بالملكية والتملك.

تمثل المجتمع برُمَّته. ثم بمعنى أن تمثيلها لمصالح طبقةٍ بعينها إنما يكون، بالضرورة، على حساب مصالح سائر طبقات المجتمع الأخرى. إذ لمَّا كانتِ الدولةُ دولةَ طبَقَةٍ مالكةٍ مستغِلة، فإن فعل الاستغلال الطبقي يقع حكماً على أغلبية المجتمع المكوَّن من الطبقات الكادحة والمحرومة من وسائل الإنتاج. وليس الشعور بالحرمان ـ الناجم عن علاقة الاستغلال[٢٩] الطبقي ـ إلّا تلك الدينامية العميقة التي تقود، في نظر الماركسية، إلى الردّ على الاستغلال بالنضال المطلبي (النقابي) أو ـ عند حصول الوعي الطبقي وتحقيق التنظيم السياسي[٣٠] ـ إلى الثورة، أي إلى تقويض سلطة الطبقة المسيطرة وتدمير علاقات الإنتاج السائدة.

هذا، إذن، وجْهٌ **أوّل** للرؤية الماركسية إلى الدولة بوصفها كياناً متعارضاً مع المجتمع، ومعيقاً له. الوجه الثاني لهذه الرؤية تُمثِّله **الفكرةُ الشيوعية**، وهي جوهر رؤية ماركس وتلامذته إلى المجتمع والدولة والتاريخ. ليس المجتمع الشيوعي ـ كما تصوَّره ماركس وانغلز[*] ـ نسخة متجددة من المجتمع البدائي المشاعي ولو أن بينهما عناصر تشابُهٍ عدّة (مشاعية الأرض والخيرات وغياب الملكية الخاصة وبالتالي الطبقات أو الانقسام الاجتماعي إلى طبقات، غياب الدولة والتنظيم السياسي الفوقي وإدارة الجماعات لشؤونها ذاتيّاً)، بل هو ـ في رأي الماركسية ـ مجتمعٌ أكثر تقدُّماً في التطور من المجتمع الرأسمالي نفسِه. وتطوُّرُه بالذات هو ما سيقودُهُ إلى الاستغناء عن كيان الدولة لعدم الحاجة إليها.

لم يُسْهِب ماركس ـ ولا إنغلز ـ في الحديث عن صورة السياسة والسلطة في غياب الدولة في المجتمع الشيوعي. لكنه شدَّد على أن هذا المجتمع سيصبح في وسعه إدارة شؤونه ذاتيّاً دونما حاجة إلى جهازٍ سلطوي مستقل. ولقد حاول ماركسيون كثر أن يقيموا دليلاً على هذا الإمكان، من ضمن سعيهم إلى تفنيد فكرة السوفييتات (= مجالس العمال والفلاحين) التي تحوّلت إلى دولة مركزية بيروقراطية، من خلال تظهير «كومونة بَاريس» مثلاً، بل من خلال

(٢٩) أي استغلال قوة العمل من طرف الرأسمال في حالة النظام الرأسمالي. انظر: Karl Marx, *Le Capital*, livre premier (Paris: Editions sociales, 1973), tome II.

(٣٠) حول التنظيم السياسي والحزب الثوري، انظر: V. I. Lénine, *Que faire?* (Moscou: Les Editions du Progrès, 1975).

(*) **خاصة في البيان الشيوعي.**

تلميعها وبيان وجهها الشيوعي الضمني، أي المعادي للتنظيم والدولة. وهذا ما حاوَلَتْهُ جماعات التسيير الذاتي (Auto-gestion) والمجالسيين (Les Conseillistes) وبعض المتأثرين من الماركسيين بكتابات هربرت ماركيوز وكثير من الماركسيين الفوضويين المناهضين لفكرة الدولة[٣١]. وقد زاد من حاجة هؤلاء إلى إقامة الدليل على فرضية إمكان إلغاء الدولة ما عاينوه من محاولة سوفياتية لإثبات العكس. ولما كانوا معادين لِ«الاشتراكية» السوفياتية[٣٢]، كان من أهدافهم أيضاً أن يثبتوا أن تعظيم الدولة في الاتحاد السوفياتي ممّا يدل على لااشتراكية نظامها.

سنجد من يعترض بالقول إن من غير المشروع اختصار موقف الماركسية من الدولة إلى الفكرة الشيوعية لأن هذه الفكرة فرضية، وقد لا تتحقق في التاريخ، بينما تناولت الماركسية مسألة الدولة (الواقعية) بطريقة مختلفة. وهذا صحيح، وقد أشرنا قبْلاً إلى موقفها من الدولة، وهو يشبه في النتائج موقف الليبرالية على الرغم من أن الأمر اختلف عندها عندما أصبحت أيديولوجيا للدولة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي والصين وفييتنام وكوبا وأوروبا الشرقية. ومع ذلك، لا يملك أحدٌ أن يسحب الفكرة الشيوعية من الماركسية دون أن يُعَرِّض هذه إلى الانهيار لأنها جوهر النظرية. أما أن تكون فرضيةً وطُوبَوِيَّةً ولا تقبل التحقيق، فلأن من أسباب ذلك أنها **تتصور مجتمعاً من دون دولة**. هنا ـ إذن ـ معضلتُها في الرؤية إلى الدولة، وهو ما كان يعنينا من أمرها.

لم تكن الماركسية، كما الليبرالية، بعيدةً عن الموقف الفوضوي أحياناً في تصوُّرها للدولة. إن افتراض التناقض قانوناً حاكماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع، والتشنيع على الدولة، والدعوة إلى تحرّر المجتمع منها، ليس يقود إلّا إلى الفوضوية. والفوضوية إذ تنشأ عن تطرُّفٍ في التفكير، تعيد إنتاج التطرف ولكن هذه المرة على صعيد الواقع.

هل كانت نظرية الدولة سيئة عند الليبراليين والماركسيين؟

من الأصحّ أن يتساءل المرء في ما إذا كان في الليبرالية والماركسية

---

(٣١) لم يَسْلَم من ذلك حتى بعض المرموقين من الماركسيين المعاصرين مثل أنطونيو نيغري وروسانا روساندا فضلاً عن كورنيليوس كاستورياديس وآخرين غيرهم رأوا في الثورة الثقافية الماوية طريقاً نحو تحقيق هدف سلطة الشعب المباشرة.

(٣٢) انظر: Charles Bettelheim, *Les Luttes de classes en U.R.S.S.* (Paris: Maspero; Seuil, 1974).

نظرية دولة أصلاً. من جهتنا نميل إلى أنهما اهتمتا بالمجتمع أساساً (بالفرد: في حالة الليبرالية، وبالطبقات: في حالة الماركسية). أما الدولة، فما نُظِر إليها إلا في علاقتها بالفرد أو الطبقة.

٣ ـ طوبى نهاية الدولة

إذا كان تشديدُ الليبرالية على الفرد وتشديدُ الماركسية على الطبقة قد قاد الفكرتيْن معاً إلى وَضْع المجتمع في مقابل الدولة، والزّعم بأن التحرُّرَ الاجتماعيَّ والإنسانيَّ (الفردي والطبقي) إنما يكون بالتحرُّر من سلطة الدولة التي تَحُدُّ من حريات الأفراد، وتَنَالُ منها، أو التي تنتهك الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية لطبقات الشعب والقوى المُنْتِجَة؛ وإذا كان بعضُ الغُلُوّ الليبرالي في وضع الفرد مقابل الدولة (كما عند طوكفيل، وجون ستيوارت ميل، وكاسيرر، وكارل بوبر...)، وبعض الغُلُوّ الماركسي في وضع المجتمع والطبقات في علاقة تعارُض مع الدولة (كما عند انغلز ولينين وتروتسكي وماركيوز). قد قَادَ الفكرتيْن معاً إلى الإفصاح عن بعض المَنْزَع الفوضويّ (Anarchiste) فيهما، فإن سياقاتِ التعبير الماديّ والسياسيّ عن المضمون الفكريّ المناهِض للدولة، والمُشَارِف مدىً لِحَدٍّ الفوضوية، لم تكن لِتَقُودَ إلى النتائِج ذاتِها، أعني: المُطَابِقة للمقدّمات المشتركة بين المنظومتيْن والرؤيتيْن، ولا إلى المآلاتِ ذاتِها عند كلٍّ منهما في التطبيق.

نحن، إذن، أمام **مفارقَةٍ** تحتاج إلى تأمُّل، ومَوْطنُ المفارقةِ في المسألة أن الليبرالية تبدو وقد خطت خطوات استراتيجية وحاسمة، منذ مطلع القرن التاسع عشر، نحو تفكيك الدولة ككيان سياسيّ بعد حقبة قرنٍ ونصف تمسكت بها وصَنَعَت بها أهمّ فصول فتوحاتها قبل أن تتحوّل إلى عبءٍ عليها منذ عقدين أو يزيد، وأن الماركسية تأدَّت في التطبيق إلى عكس ذلك تماماً، أعني: إلى مزيدٍ من التمسُّك بالدولة، بل إلى مزيدٍ من تقديسها وتأليهها ومَحْوَرَةِ مشروعها الاجتماعي والسياسيّ عليها! انطلقت الفكرتان، إذن، من مقدمة مشتركة (= نقد الدولة والانتصار للمجتمع والتشديد على أولويته) ـ وإن بمبادئ ورهانات متباينة ـ ولكنهما تباعدتا في النتائج واختلفتا في المآلات على نحو ما يُوحي مصيرُ الدولةِ في كلٍّ منهما على الأقل. وهو إيحاءٌ قابلٌ للتبديد متى أمكن وضع تلك المفارقة في حدودها التاريخية النسبية والانتقالية وإعادة استيعاء معطيات تلك المفارقة قبل نقدها.

بدأت ليبرالية القرن الثامن عشر بتكريس فكرة الفرد بوصفه مبدأ الاجتماع من دون أن تعادي الدولةَ بما هي الكيانُ السياسيُّ المسخَّرُ لخدمة حرية وحقوق الفرد: هذا الكائن الجديد الذي أنتجتْهُ الإنسانوية الغربيةِ الحديثة. وسواء تَعَلَّق الأمر بفكرة **العقد الاجتماعي** والمواطَنَة أو بغيرها، لم يَكُنِ النظر إلى الدولة في الفكر الليبرالي ليُجاوِزَ حقيقةَ أنها الدولة التي لا وظيفة لها سوى حماية حقوق الأفراد والحريات. لكن هذه الليبرالية سرعان ما انتقلت في القرن التاسع عشر إلى نقد الدولة واتهامها بِحَرْف وظيفتها الأصل (= خدمة الفرد) والصيرورةِ كياناً معادياً له. هكذا كان أمرُها في الفكر. أمّا في الممارسة، فاختلف شأنُها تماماً: تكرَّستِ الدولةُ القوميةُ الليبراليةُ في أوروبا القرن التاسع، ودخلتْ طوْرَ فتوحاتها الاستعمارية للعالم، ثم لم تلبث أنِ انتقلت إلى طورٍ جديدٍ من تلك الفتوحات في القرن العشرين بانتقال اقتصادها الرأسمالي من طوره الصناعي القومي والمنافسة الحُرَّة داخل كيان الدولة ـ الأمة إلى طوره الاحتكاري الرأسمالْمَاليّ الذي فَاضَ عن حدود كيانِ الدولة ـ الأمة. أصبحتِ الرأسماليةُ امبرياليةً، أي غزواً منظّماً للأسواق والعالم، واحتكاراً متزايداً للثروة والمال. لكنها ما بَلَغَتْ هذا الحدّ إلّا بواسطة الدولة (القومية) وليس على حسابها أو ضدّاً منها، فلقد كانت تلك الدولة القومية (البرجوازية) هي حاملةُ هذا المشروع التوسعيّ الذي حَمَل الرأسمالية إلى الآفاق وأخرجها من حدودها القومية المغلقة ومن أزماتها المزمنة التي وُلِدت في نطاق تلك الحدود الضيقة.

وإذا كان التطوّرُ الذي شهدتْه فاعليةُ الدولة القومية (الليبرالية) في القرنيْن التاسع عشر والعشرين قد بَدَا وكأنَّهُ يُجافي منطق الفكرةِ الليبرالية عن الدولة، فقد أَتَتْ فترةُ الربع الأخير من القرن العشرين توحي وكأنها تُصَحِّح مسارَهُ وتُعيد الاعتبار إلى منطق تلك الفكرة المصطدِمة مع كيانية الدولة. ولقد جرى ذلك بمناسبة الانعطاف الذي شهدته الرأسمالية العالمية في هذه الحقبة وقاد إلى **العولمة**. إذ آذنتِ العولمةُ ـ أو هكذا بدتْ على الأقل ـ بنهاية ظاهرة الدولة القومية التي أنتجها التطوّر البرجوازي وبالانتقال من فضائها الضيّق والحاجز إلى رحاب الكونية المفتوحة. فقد حطمّتِ العولمةُ الحدودَ القومية وما يَقَعُ داخلها من حقائق اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية. وبدل الدولةِ القومية والاقتصاد القومي والثقافة القومية، أي بدلاً من كل تلك الحقائق التي ارتبطت ـ ميلاداً ووجوداً وتطوُّراً ـ بحقبة ليبرالية القرنين التاسع عشر والعشرين، شهدنا ولادةَ ظواهر **فوق ـ قومية** في الحقبة الجديدة للعولمة: الاقتصاد الرأسمالي العولمي الذي تتحكم فيه الشركات متعديّة الجنسيات والمؤسسات المالية

الدولية، والسياسات العولمية المخترِقة للحدود، ثم الثقافة العولمية العابرة لِلُّغات ولنظُم القيم. وبكلمة، شهدنا فصول هزيمةٍ تَلَقَّتها فكرة الدولة في الحقبة المعاصرة: أكانت في المركز الغربي أم في الأطراف العالمثالثية.

تلك كانت صورةَ التحوُّلِ الذي بَدَا أشبهَ ما يكون بالتحوُّل الدراماتيكي في منطق الليبرالية الذي نَقَلَها من حقبتها القومية المتمسكة بالدولة إلى حقبتها العولمية النابذة لها، ولكن ـ أيضاً ـ الذي بَدَا وكأنه يعود بتلك الليبرالية نفسِها إلى أصولها وإلى منطقها كأيديولوجيا تناهضُ الدولة، ولقد حدثَ عكس ذلك تماماً في حالة الماركسية. فقد أسفرت تجربة التطبيق عن نتائج سياسية تجافي منطق الفكرة الماركسية المناهضة للدولة! ففيما بدأت الماركسية أيديولوجيا ثوريةً ناقدةً للدولة، معتبرة إياها كياناً كابحاً لتطوُّر المجتمع ولتحرُّره، سواء في صورتها المباشرة التي انتقدتْها (أي الدولة البرجوازية)، أو في صُوَرِها المختلفة في التاريخ الإنساني (التي لم يتغيّر فيها محتواها كدولة طبقية)، انتهت في التطبيق، ومنذ فجر القرن العشرين، إلى التمسك بالدولة وتعزيز كينونتها وسلطانها، وإلى إنتاج أيديولوجيا تذهب في الدفاع عنها إلى حدود تأليهها وتقديسها وتخوين الخارجين عليها والمتمردين، وحسبانهم منْشقين وملاحقتهم أينما كانوا لتصفيتهم!

كيف حصل، إذن أن تحوَّلتِ الدولةُ في الماركسية من مدنَّسٍ إلى مقدَّس؟! كيف انتصرتِ الدولة الواقعية («الاشتراكية») على الدولة النظرية (الماركسية)؟

حين كان ماركس يتحدث عن المجتمع الشيوعي ـ الخالي من المِلكية الفردية والاستغلال الطبقي ومن الطبقات وسلطة الدولة ـ كان يسلّم بأن الانتقال إلى هذا المجتمع يتطلب سيرورة تاريخية طويلة من التحولات تتفكك فيها كل العلاقات الموروثة عن حقبة الدولة والمجتمعات الطبقية قبل أن يصبح مثل ذلك الانتقال ممكناً. لم يكن يتخيَّل أن استيلاءَ البروليتاريا على السلطة البرجوازية وفَرْضَهَا سلطَتَها (= ديكتاتورية البروليتاريا) يكفيان وحدهما ليفتحا طريق الانتقال المباشر إلى بناء المجتمع الشيوعي[٣٣] كما سيتصوَّر ذلك من

(٣٣) ربما كان مثل هذا الاعتقاد وارداً عنده وعند انغلز - ولو بشكل ضمني غير صريح ـ في **البيان الشيوعي**. إلّا أنه سرعان ما تبددتْ ملامِحه الشاحبة في كتبه اللاحقة: **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، **الرأسمال**، **الحرب الأهلية في فرنسا**. . .، أي بعد أن تَقَدَّم أكثر في فهم الدولة وإدراك وظائفها وآثار تلك الوظائف في المجتمع.

استلهموا أفكارَهُ[٣٤] ومَن ابتذلوها[٣٥] وإنما شدَّد على أن ذلك يتطلب مرحلةً انتقالية قد تكون طويلة حتى تنضج شروط ذلك التحوُّل. ولم تكن تلك المرحلةُ شيئاً آخر سوى **الاشتراكية** ذاتها كلحظة انتقالية نحو المجتمع الشيوعي.

ليست الاشتراكية، إذن، نمط إنتاج كالرأسمالية أو الشيوعية، إنها المَعْبَر من الأولى إلى الثانية: من المِلكية الفردية والطبقات والدولة إلى حيث تلتغي هذه الظواهرُ وتزُول. ولذلك من مهام الثورة في هذه المرحلة توفير شروط ذلك الزوال للظواهر المُشار إليها. وعليه، تحدثتِ الماركسية عن **مَلْمَحَيْن** رئيسيْن في المرحلةِ الاشتراكية ينطويان على مضمونٍ تمهيدي للشيوعية: عمَّا أسْمَتْهُ **بالسيطرة المباشرة** للمنتجين على وسائل الإنتاج، وعمَّا أسمتْهُ بسيرورة **اضمحلال** (Dépérissement) **الدولة**. تُوَفّرُ سيطرةُ المنتجين (= العمال والفلاحين) على وسائل الإنتاج شروط **إلغاء الملكية الفردية** ونشوء ملكية المجتمع الجماعية، ويوفّر اضمحلال الدولة التدريجي شروط **زوال الدولة**.

لم تَجْرِ رياحُ التطبيق التاريخي والسياسي بما اشْتَهَتْهُ سُفُن النظرية. فما إنْ قامتِ الدولةُ «الاشتراكية» في روسيا، أي ما إنْ نشأت أوّل ظروف اختبار النظرية الماركسية سياسيّاً واختبار إمكان صيرورة تصوُّراتها الفكرية واقعاً ماديّاً، حتى ثَبَتَ ـ بما لا يَدَعُ مجالاً للشك ـ استحالة تحقيق ذلك الانتقال الذي افترضتِ الماركسيةُ إمكانَهُ في المرحلة الاشتراكية، إذ بَدَلاً من سيطرة المنتجين على وسائل الإنتاجِ، سيطرتِ الدولةُ على وسائل الإنتاج تلك تحت عنوان **ملكية الدولة**. وبدلاً من اضمحلال الدولة التدريجيّ. تضخَّم حجمُ الدولة وحجْم وظائفها، واتسعت رقعةُ سلطانها إلى حدِّ ابتلاع المجتمع نفسِه ومؤسساته الخاصة! ولم تكن ملْكيةُ الدولة، التي جرى تقديمُها بما هي ملكية

---

(٣٤) لم يكن لينين في كتابيه: **ما العمل**، و**الدولة والثورة**، ولا في تنظيره للسوفييتات (= مجالس العمال والفلاحين) بعيداً عن الاعتقاد بإمكان اختصار مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا للانتقال إلى الشيوعية.

(٣٥) لم تكن الثورة البلشفية قد استقرت بعد ـ عقب الحرب الأهلية ووفاة لينين ـ حتى كان ستالين يعلن عن أن موعد الانتقال إلى الشيوعية قد حان في روسيا السوفياتية! كان مطمئناً إلى أن أحداً لن يعارضه في زعمه بعد تصفية نخبة الثورة وقادة الحزب الشيوعي (بوخارين، زينوفييف، كامينيف. . .) وفرار تروتسكي من التصفية. ونَسِيَ أنه قبل إعلان الموعد الشيوعي بسنوات قليلة، كان لينين يكتشف بالتجربة مقدار تأخُّر روسيا عن العالم الرأسمالي ومقدار حاجتها إلى مرحلة رأسمالية انتقالية ـ تتدارك فيها حالة التأخر ـ هي التي عبَّر عنها من خلال مشروع «السياسة الاقتصادية الجديدة» (N.E.P) الذي بدأ في تطبيقه قبيل مرضه ووفاته.

الشعب وطبقاته الكادحة لوسائل الإنتاج، سوى ملكية طبقة جديدة أفرزها التطور «الاشتراكي» هي **برجوازية الدولة** الحاكمة لنظام اجتماعي ـ اقتصادي جديد هو **رأسمالية الدولة**[٣٦]. وهكذا بَدلاً من أن تسمحَ سيطرةُ المنتجين على وسائل الإنتاج بإلغاء **العلاقة الأجْريَّة**، التي يتمظهر فيها **الاستغلال**[٣٧] الرأسمالي تَحَوَّل المنتجون إلى **أُجَرَاء جدد** يبيعون قوة عملهم لرأسماليّ جديد هو الدولة! في المقابل، بدلاً من أن يسمح اضمحلال الدولة بأن يَتَخفَّفَ المجتمع من عبء سلطةٍ قهْرية، تضاعَفَتْ معاناتُه من تلك الدولة التي زادت تضخُّماً وتغوُّلاً في عهدها الجديد «الاشتراكي»، وانتقلت من تأميم السياسة إلى **تأميم المجتمع** نفسِه ووضْعِه تحت وصايتها!

سَبَق لِلّيبرالية نفسِها أن قادت إلى ميلاد الدولة القمعية الاستبدادية من النمط النازي والفاشي والديكتاتوري. لكن الدولة «الاشتراكية» ـ وخاصة في حقبتها الستالينية ـ بزّت دولة القمع الليبرالية. فهي لمْ تكن ديكتاتورية فحسب، بل وكُلَّانية (أو شمولية) أيضاً. ومعنى ذلك أنها لم تكن تحتكر السياسة وتفرض على المجتمع حزبها الوحيد فقط ـ كما في الدولة النازية والفاشية ـ وتترك للمجتمع أن يحفظ الحدّ الأدنى من استقلاله عنها، وإنما كانت تتدخل في نسيج المجتمع وفي حياته ـ أيضاً ـ فتفرض عليه المعايير والقيم والأذواق التي تراها «مناسبة» لمجتمع «اشتراكي»، بما في ذلك ما عليه أن يَدْرج عليه من عادات في المأكل والمَلْبَس والمَسْكن والغناء والرقص. كانتِ الدولة الليبرالية ـ في طبعتها الاستبدادية الفاشية ـ تُصَادِرُ السياسةَ وتمنع المجتمع منها وتقمع من يتمرَّد عليها أو يعارضها. أما حين صارت كُلَّانيةَ (أوتوتاليتارية)، فأصبحت تصادر المجتمعَ نفسَه وتفرضُ عليه سلوكاً معيارياً لا يَحِيدُ عنه، وتحدِّدُ له الممنوع والمُبَاح في كل شيء: هي من يحدِّدُ له ما ينبغي أن يَقْرأهُ، وأيّ لغة يتحدث بها أو يتعلمها، ونوع مَلْبَسِهِ ومَأْكَلِه، ونوع سيجارتِهِ أو كأسِ مشروبه، ونمط العلاقة بين الرجل والمرأة في العَلَنِ والخُلْوَةِ،

---

(٣٦) Bettelheim, Ibid.

(٣٧) تعبِّر علاقة الاستغلال (Exploitation) الرأسمالي ـ في الماركسية ـ عن نفسها في العلاقة الأَجْرية التي تتمثل في بيع المنتج لقوة العمل (Force de travail) على النحو الذي لا يتحقق فيه التناسُب بين ما أنفقه من قوة عمل في الإنتاج وبين ما يعود إليه من أجْرٍ لقاء ذلك. أما الفارق بين العمل والأجر، فسمَّاه ماركس بالقيمة الزائدة (La Plus-value)، التي يستولي عليها الرأسمالي (المالك لوسائل الإنتاج)، وفيها تتمظهر علاقة الاستغلال. للتفاصيل، انظر: Marx, *Le Capital*, livre premier, tome II.

والأخلاق التي تقبلها الدولة وتَرْضى عنها. مات المجتمع، عاشتِ الدولة!

لِقَائلٍ أن يقول: هذه مواصفات الدولة السوفياتية في حقبتها الستالينية تحديداً. وهو قولٌ صحيح، لكنه غيرُ كافٍ. ينبغي أن نضيف: إنها كانت كذلك في سائر «الاشتراكيات» وفي سائر أجيالها السياسية. هكذا كانت الدولة السوفياتية في حقبة ما بعد ستالين (في عهود خروتشوف، وبريجنيف، وأندروبوف، وتشرنينكو، وحتى في عهد غورباتشوف). وهكذا كانت الدولة الصينية «الاشتراكية» في عهد ماو تسي تونغ ودينغ سياو بينغ، والدولة الفييتنامية، والكاسترویة، وقطعاً دولة الخمير الحمر في كمبوديا، ودولة أنور خوجا في ألبانيا، ودولة كيم إيل سونغ في كوريا الشمالية، ودول أوروبا الشرقية المُسَفْيَتَة. لقد تكرَّسَتْ في سائر هذه التجارب جميعِها بوصفها ربَّ المجتمع والأمة الذي لا يجوز المساسُ بسلطانه أو التطاوُل على مَقامه. وكان **على هذه الدولة ـ في هذه الحالات «الاشتراكية» جميعِها ـ أن تُنْتِج** أيديولوجيتَها ولسانَها الناطق باسمها. ولقد رفعتْها تلك الأيديولوجيا إلى مقام التأليه والتقديس. وشيئاً فشيئاً، كانتِ الماركسيةُ تتحوَّل من أيديولوجيا ثورية تنتقد الدولة إلى أيديولوجيا رجعية(٣٨) تَعْبُد تلك الدولة وتُسبّح بحمدها!

* * *

نحن، إذن، أمام **ما يبدو** وكأنه مفارقة تَحْكُم منطق تطوُّر موقف النظريتين الليبرالية والماركسية من الدولة. والمفارقةُ هذه تَعْرض نفسَها على النحو التالي: بدأتِ الدولةُ البرجوازية دولةً قومية وانتهتْ إلى عولمةٍ تُعْمِلُ تفكيكاً في الدول القومية. وبحسب هذا المآل، تكون الفكرة الليبرالية المناهضة للدولة قد حققت نفسَها في الواقع التاريخي. وبدأت الماركسيةُ معاديةً للدولة، ثم لم تلبث أن تصالحتْ معها وقدَّستْها. وبحسب هذا المآل، تكون الماركسية أقلَّ وفاءً لمنطلقاتها النظرية من الليبرالية في هذا الموضوع.

هل هي مفارقة حقّاً؟

---

(٣٨) من النافل القولُ إن هذا الوصف لا ينطبق على فكر ماركس أو على فكر غيره من المفكرين الماركسيين غير الموظفين لدى الأحزاب الشيوعية أو الدول «الاشتراكية». إنه ـ بالأحرى ـ وصفٌ يَجُوز في حقّ من أجَّروا ألسنتهم لتلك الأحزاب والدول فابتذلوا معنى الماركسية وحوَّلوها إلى أيديولوجيا مُنْحَطَّة تصفِّق للقَتَلَة والدمويّين!

استعملنا في مستهل الفقرة السابقة، وفي ما قبلها، عبارة «يبدو» ولم نستعمل المفارقة بإطلاق أو من دون تحفّظ. إنها فعلاً **تبدو** مفارقة، لكنها ـ في الواقع ـ ليست كذلك. لم تكن الليبرالية أكثر وفاءً لمنطلقاتها النظرية ولموقفها من الدولة أكثر من الماركسية كما يُظَن، ولا كانت الماركسية أعجز من الليبرالية عن ترجمة موقفها من الدولة بما يتناسب والمبادئ الحاكِمة لذلك الموقف كما قد يوحي النظر إلى المسافة بين المقدمات الفكرية والنتائج السياسية. كانتا معاً (الليبرالية والماركسية) تقطعان الشوط ذَاتَه، من حيث آلياتُه الحاكمة، وإنِ اختلفتا في التفاصيل. ولم يكن ذلك الشوطُ شيئاً آخر سوى **رحلة الانتقال المستحيل من الدولة إلى اللَّادولة أو إلى المجتمع المتحرِّر من الدولة.** ربما كان هذا الشوط واضحاً ـ بدرجةٍ أكبر ـ في حالة الماركسية التي تحوَّلت سريعاً من أيديولوجيا الثورة (الطبقات، الشعب، المجتمع) إلى أيديولوجيا الدولة. لكنه ليس من العسير أن نتبيِّن ذلك في مسار الليبرالية ذاتِها. فالذين يعتقدون أن العولمة تَضَعُ فصْلاً ختامياً لظاهرة الدولة القومية، أو لظاهرة الدولة بإطلاق، ينسون أن العولمةَ ذاتَها ثمرة من ثمار الدول القومية الكبرى في العالم المعاصر (أمريكا، اليابان، ألمانيا، بريطانيا، فرنسا، الصين، روسيا. . .)، وأنها لا تفعل سوى إعادة إنتاج موارد القوة لدى تلك الدول القومية العظمى. من يتجاهل هذه الحقيقة، عليه أن يسأل نفسَه: مَنْ يحمي العولمة بجيوشه وأساطيله ويفرضها على العالم بالقوة؟ مَنْ يشرِّع لها القوانين ويُقيم لها المؤسسات؟ أليست الدولة القومية نفسُها[٣٩] من يفعل ذلك؟ من يجهل هذه الحقيقة لن يدرك أن العولمة ليست سوى آلية من آليات السيطرة على العالم التي تتنافس على ممارستها الدول الكبرى.

انتهت الليبرالية إلى المآل نفسِه الذي انتهت إليه الماركسية: **انسداد الأفق أمام فكرة نهاية الدولة.** وهُمَا تقيمان الدليل معاً، من تجربة الانسداد، على أن فكرة نهاية الدولة لم تكن ـ في النظريتيْن ـ أكثر من **طُوبَى** حملتْ عليها أحلام الحرّية والتحرُّر الملازمة، بالضرورة، لكل فكرةٍ ثورية (مثل الليبرالية والماركسية) في طور صعودها. إن الحقيقة التي ما استطاعت الأيديولوجيتان إقامةَ دليلٍ ماديٍّ على بطلانها هي أن المجتمعات لا تقبل الوجود والبقاء من دون كيانِ الدولة فيها.

---

(٣٩) في العلاقة التلازمية بين العولمة والأَمْرَكَة، انظر: عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، ط ٢ (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠).

ثالثاً: نظام اشتغال الدولة

١ ـ الدولة، العنف والأخلاق

تشترك كلٌّ من الليبرالية والماركسية في إنتاج صورة نمطية للدولة قوامُها اقتران كيان الدولة **بالعنف**، أي بذلك الفعل السياسي الذي تدافع به الدولةُ عن وجودها، وعن النظام الاجتماعي الذي تقدّم نفسَها بما هي ذلك الكيان الذي يحميه ممّا قد يتهدَّد استقرارَهُ وانتظامَهُ من أخطار داخلية. يعني العنف، في منظور الليبرالية، **قمعَ الفرد** وكبحَ حريته باسم النظام والقانون. ويعني، في منظور الماركسية، **قمعَ طبقات الشعب** بالمبررات ذاتِها. في الحالين، **لا تفعل** الدولة سوى قمع المجتمع، وتلك وظيفتُها الأساس في منظور الأيديولوجيتين. لا سبيل، إذن، إلى حماية حرية الفرد، أو إلى حماية حقوق الطبقات الكادحة، إلّا بإسقاط هذا المحتوى السياسي الذي يقوم عليه كيان الدولة (أي العنف). هذا هو مؤدَّى المنطق الحاكم لموقف الأيديولوجيتين معاً من الدولة ومن مبدإ العنف الذي تقوم عليه.

هل يمكن افتراضُ وجودِ دولةٍ لا تمارسُ العنف أَوْ لا مكانَ للعنف فيها؟

مثلُ هذا الافتراض ضربٌ من الطوبى أو من الخيال السياسيّ الجامحِ والمُنْفَلت من عِقال الواقع. إنه تصوُّرٌ فوضويّ لدولةٍ غيرِ ممكنةِ الكينونة. وهو فوضويّ لأنه ـ بالذات ـ يتعارض مع فكرة الدولة، أي مع فكرة وجود كيان فوقي لا يقبل الكينونة إلّا من حيث يرادفُ معناهُ معنى القوةِ والنظام[٤٠]، أو قل إنه لا يَقْبَل الكينونةَ إلّا بما هو الكيان الذي لا تستقيم وظائفُه الاجتماعية إلا بحيازته أدوات العنف التي يَقتضيها التنظيم الاجتماعي. افتراضُ دولةٍ من دون عنفٍ هو ـ بالذات ـ **افتراض اللادولة**، الفراغ التنظيمي ـ السياسي، أي ـ بالتالي ـ الفوضى. نعم، قد تنشأ في مجتمعٍ ما حالةُ اللادولة (وهي حالةٌ شَهِدتْها مجتمعاتٌ كثيرة في التاريخ. . . حتىً المعاصر منه)، وحينها ينتهي فِعْلُ العنف الذي تقومُ به كدولة؛ غير أن ظاهرة العنف لا تنتهي بغياب الدولة

---

(٤٠) كتب ماكس فيبر: «"تقوم أيةُ دولةٍ على القوة"، قال تروتسكي يوماً في بريست ليتوفسك. وهذا صحيح في الواقع. فإذا لم يوجد سوى بنى اجتماعية، حيث يكون كلّ عنفٍ غائباً، يختفي مفهوم الدولة فلا يبقى إلا ما يُسمَّى، بالمعنى الخاص للعبارة، بـ"الفوضى"». انظر: Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 2005), p. 124.

بمقدار ما تنتقل من حيّزِ الدولة إلى حيّز المجتمع، فتأخذ شكل **عنفٍ أهلي** بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. ماذا تكون الحروبُ الأهلية غير ذاك العنف الذي ينتقل ـ أو يتدهور ـ من نطاق الدولة إلى نطاق المجتمع؟

لا ينبغي أَنْ يُفْهَم من هذا الكلام أنه دفاعٌ عن القمع والتسلُّط والقهر الذي قد تأتيه دولةٌ أو دول (وللدقة: نظامٌ سياسيّ أو نظم)، فليس هذا العنفَ نعني لأنه ـ ببساطةٍ شديدة ـ **عنفٌ غيرُ مشروع**، بل يتناقض مع المعنى الدقيق للعنف الذي نعنيه. نحن ـ هنا ـ لا نتحدث، ابتداءً، عن عنفِ دولةٍ محدَّدَةٍ موجودة على خريطة الدول القائمة في العالم: نتحدث عن مبدإٍ نظريّ وإن كان المبدأ هذا وَجَدَ له ترجمةً وتطبيقاً في الدولة الحديثة. والمبدأ هذا يقول إن الدولة ـ أَيَّةَ دولةٍ ـ لا تستطيع أن توجَد وأن تقوم وأن تنهض بأدوارها من دون حيازتها أسباب القوة وممارسة العنف عند الاقتضاء. هذه واحدة؛ أما الثانية، فهي أن العنف الذي نقصده، وتقصده دراساتُ الدولة في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، يمتلك **أخلاقيتَهُ** الإنسانيةَ والاجتماعيَةَ التي تبرِّرُهُ وتجعل منه **عنفاً مشروعاً** وشرعيّاً، أي ـ أيضاً ـ تُمَيزُهُ عن أنماطٍ أخرى من العنف غير المشروع: غير الإنساني وغير القانوني.

من النافلِ القولُ إن العنف لا يُمَارَس لمجرَّدِ الرغبة في ممارسته وإلّا تحوَّلت ممارستُهُ إلى سلوكٍ نفسيّ واجتماعي مَرَضيّ تأتيه نخبةٌ حاكمة تعاني من وطأةِ حالةٍ باتولوجية مزمنة. وهو ـ قطعاً ـ ليس جوهَرَ السياسةِ والسلطة بحيث لا تقومان إلّا بهِ وإلّا تحوَّلَتا إلى فِعْلَيْن تَسَلُّطِيَّيْن وقمعيَّيْن غير مشروعَيْن من منظور الدولة الحديثة. إن العنف، في معناهُ السياسيّ الحديث، أي المرتبط بأخلاقيات السياسة في الدولة الديمقراطية الحديثة، ليس أكثر من **فرض احترام القانون** المعبِّر عن **الإرادة الجمْعية** للشعب أو الأمة. إنه، بهذا المعنى، ليس حقّاً خاصّاً بفئة تملك التصرُّفَ فيه وامتلاكه، وإنما هو **حقٌّ عامّ** يمارسُهُ المجتمع لحفظ أمنه **من خلال الدولة** ومؤسساتها التي تمثّله. وهو حقٌّ لا يُمَارَسُ إلّا عند الاقتضاء أو عند الضرورة وليس ملازماً للسياسةِ والسلطة في مجراها ومرساها. بعبارةٍ أخرى، يكون العنف مشروعاً بمعنييْن: بمعنى أنه **عنفٌ قانونيّ**، أي **يخضع للقانون** ـ المعبِّر عن **الإرادة الجماعية** ـ ويَتَقَيَّدُ بأحكامه فلا يَحِيدُ عنها، ثم بمعنى أنه عنفٌ مصروفٌ **لحماية تلك الإرادة** من العدوان عليها لأغراضٍ أو لمصالح خاصة (غير عمومية).

هاهنا، إذن، يكْمُن الفرقُ بين العنف المشروع ـ الذي وصفناهُ أعلاه ـ

وبين العنف غير المشروع. إن هذا الأخير هو الذي **يجري خارج القانون** وضدَّه، ومن **أجل مصلحةٍ ليست عامة** بل فئوية أو خاصة. وهذا النوع غير المشروع من العنف ليس حصراً ما يقوم به أفرادٌ أو جماعات على نحوٍ ينتهك القانون (أي يعتدي على مقتضى الإرادة العامة) ويُصْرَفُ لتحقيق أغراضٍ خاصة أو فئوية، أي ليس حصراً ما يقوم به المجتمع أو قوةٌ من قواه، وإنما هو ـ أيضاً ـ ما يمكن أن تقوم به نخبةٌ حاكمة ومسيطرة على جهاز الدولة. وفي هذه الحالة لا يُرَادِفُ معناهُ سوى القمع والتسلط، أي ذلك الفعل السياسيّ الذي يُمَارِس نفسَه خارج نطاق القانون وضوابطه وأحكامه، ويَتَغَيَّا تحقيق مصالح نخبةٍ أو فئة لا تتطابق مع مصالح المجتمع أو لا تعبِّر عنها. وقد يَصِحُّ وصف هذا الضَّرب غير المشروع من العنف السلطوي بالعنف الاستبدادي أو الديكتاتوري أو الفاشي. . . إلخ بحسب نوعيته.

أن يكون العنفُ المشروع هو العنف القانوني، أو الذي يجري وفق أحكام القانون، فمعناه أنه العنف الذي تمارسه الدولةُ حصراً ومن دون سواها من القوى والبُنى والمؤسسات الاجتماعية. إذِ الدولةُ وحدها تحمي القانون، ووحدها ترى في ذلك القانون أداتَها الأساس لإدارة المجتمع وتنظيم شؤونه. إن الدولة لا تحتكر العنف فقط ـ في نظر علم السياسة المعاصر ـ بل إن **عليها أن تحتكر العنف**، كما يقرِّر ماكس فيبر[٤١]، وأن تمنع غيرَها من مشاركتها احتكارَهُ أو استعمالَه.

لماذا على الدولة أن تحتكر العنف؟

من النافل القول إن الجواب البديهي عن هذا السؤال هو أن احتكارَهَا إيَّاهُ وحْدَهُ يضمن أن يكون العنف شرعيّاً، وأن لا يخرج عن نطاق ضوابطه القانونية. **تأميمُ** العنف هنا محصِّلةٌ لِتَلازُم معناهُ مع القانون. لا يُسْتَعمل العنف إلّا لأغراض القانون. الدولة تُطَبِّق القانون، وقد يقتضي تطبيقُه استعمال العنف عند الضرورةَ. لا أحد غيرها يطبّق القانون أو تَعُود إليه سلطة تطبيق القانون، و ـ بالتالي ـ يَبْطُل حَقُّ غيرها في استعمال العنف بما هو من أدوات تطبيق

(٤١) تقوم أطروحة فيبر في هذا الموضوع على افتراض الدولة جماعة إنسانية تتوسل العنف لتنظيم مجالها الترابي (ضمن نطاق حدودها)، وتسعى في احتكاره بما هو عنفٌ ماديّ شرعي. وهذا يفترض منها أن تمنع غيرها من الجماعات والأفراد من السعي في طلب الحق في استعمال العنف إلّا ضمن النطاق الذي تسمح به الدولة. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥.

القانون. تحتكر الدولةُ العنفَ، إذن، لأنها تحتكر تطبيق القانون(*) حيث لا مجال للعنف خارج نطاقه. ذلك هو جوهر النظام السياسي الحديث الذي يَكِلُ للدولة ذلك الحقّ الحصري في العنف.

غير أن وراء هذه الفكرة عن التلازم بين العنف والقانون، وعن ضرورة احتكار الدولة للعنف، **فلسفة اجتماعية وسياسية** تقوم على فكرة **النظام** (Ordre) بمعناه الشامل: النظام في مقابل الفوضى وعدم الاستقرار وصراع الإفناء المتبادَل، و**النظام** (الواحد) في مقابل تعدُّد الإرادات والمرجعيات والشرائع الاجتماعية المتباينة والمتنازعة. ليس العنف الخارج عن نطاق الدولة **ـ في منظور فلسفة النظام ـ سوى الفوضى وعدم الاستقرار والتقاتُل المدني**، وإنْفَاذ شريعة الجماعات الاجتماعية ضدّ بعضها البعض، وتمكين إرادة مجموعةٍ من فرض نفسها على إرادات غيرها. وبكلمة، ليس يكون شيئاً آخر غير الحرب الأهلية: تلك الحال من الصراع المفتوح الذي يُفْني الدولةَ والمجتمع (بما هو جماعة وطنية) على السواء. منطق الدولة، إذن، أن تقوم هي بمصادرة العنف من الجماعات الاجتماعية المختلفة واحتكارِه لأن استعماله من قِبل الجماعات تلك لا يُزَاحِمُ الدولةَ في واحدةٍ من أهمّ وظائفها فحسب، بل يأتي على وجودها من الأساس حين يفتح العلاقات الاجتماعية على صراعٍ أهليّ مسلّح ومنفلت من أحكام القانون والنظام العام، أي من الأحكام التي على الدولة أن تفرض احترامها والخضوع لها.

ليس احتكارُ الدولةِ للعنف مظهراً لتسلُّطيتها، إذن، أو تعبيراً عن محتوًى قمعيٍّ ملازِم لها، كما قد يختصر البعضُ المسألة، وإنما هو حاجة موضوعية يفرضها منطقُ وجود الدولة ونهوضها بوظائفها العامة، ويفرضه الحرص على وحدة المجتمع واستقراره وأمنه. ومن النافل القول إن احتكار الدولة للعنف ليس يعني ـ حكماً ـ استعمالَها إياه. بل في الوُسع القول إن حيازتها ذلك العنف، وحيازتها أدواته، تمثل أفضل وسيلة لعدم الاضطرار إلى ممارسته. ذلك أنه كلَّما امتلكتِ الدولةُ أدوات القوة، امتلكت ـ تبعاً لذلك ـ **سلطة الرَّدْع**، أي القدرة على إجبار الناس على الخضوع للقانون وبالتالي، عدم دفعها إلى اللجوء إلى العنف.

(*) القانون عام في الدولة الحديثة ولا يقبل التفويت لغير الدولة، فهي المالك الحصري له، وهي القائم الوحيد على تطبيقه. وهو عين ما يقال عن العنف الذي هو من وسائل تطبيق القانون. لو أمكن لكل مجموعة أن تضع قانوناً وتفرضه على الجميع، لَبَطُلَ القانون وبطُلت الدولة. والشيء نفسُه ينطبق على العنف.

٢ ـ الدولة، الأيديولوجيا والشرعية

من الخطإ الشائع في الأدب السياسيّ الحديث النظرُ إلى قوة الدولة بما هي قوة مادية فحسب، وترتيبُ استنتاجٍ على ذلك المقتضى يقود إلى حسبان شرعية الدولة ـ أية دولة ـ نتيجة طبيعيةً للقوة (المادية) التي تَحْتَازُها احتيازاً وتفرض بها سلطانَها على المحكومين. يشترك في إتيان هذا الخطإ في النظر إلى شرعية الدولة بعضُ مَنْ يَنْهلون موضوعات تفكيرهم السياسيّ من الماركسية وبعض مَنْ يقابلونهم من الضفة الأخرى: الليبرلية. يختلف البعضان في المقدمات الفكرية، وفي المفاهيم ومناهج النظر، لكنهما عند هذا الاعتقاد الخاطئ (= وعند ما يُشْبِهُهُ من اعتقاداتٍ نظيرٍ) يتفقان.

ليس صحيحاً أن القوة الوحيدة التي تمتلكها الدولة وتُحَقِّقُ بها سلطانَها هي القوة المادية، وأن شرعيتَها كدولة لا تتحَصَّل إلّا بالعنف. ذلك أن الدولةَ لا تملك أن تعيش وأن تستمرّ من خلال شرعية القوة فحسب، وإنما تحتاج ـ أيضاً ـ إلى قدْرٍ من **القبول الاجتماعي**، أو من الرّضا الجماعي بها[٤٢]، حتى يكون في وسْعها أن توجد وتستمر. وهذه حقيقة تنطبق على أية دولة، بما فيها تلك التي من النمط (الدولتيّ) الفاشي والنازي[*] والتي يُعْتَقَد أنها ما كانت متمتعة بأيّ شكلٍ من أشكال التأييد الاجتماعي الداخلي. إن **القوةَ وحدَها لا تصنع شرعيةً**، وإنما هي غالباً ما تكون فعلاً اضطراريّاً تلجأ إليه الدولة وخاصَّةً في لحظات الأزمة حيث تتعرَّض صورتُها وسلطتُها لشرخٍ أو لرفضٍ اجتماعي[٤٣]، وهي ـ في جملتها ـ لحظات انتقالية وعابرة. أمّا القَاعدة، فهي أن العنف قلَّما يُسْفِر عن نفسه في يوميات الدولة إلّا بأشكال رمزية أو **معنوية**، حيث يصبح نادراً أو يكاد بسبب زوال الحاجة **الدائمة** إليه، أي ـ أيضاً ـ بسبب **استبطان** المجتمع للمحرَّمات القانونية وتشبُّعه التدريجي بالقيم المدنية القائمة على فكرة القانون.

من النافل التأكيد على أن نجاح الدولة في تحصيل شرعيتها من طريق

---

(٤٢) في هذه المسألة، انظر: Gramsci, *Gramsci dans le texte*, pp. 570 - 571.

(*) لم تكن النخب الفاشية والنازية مفروضة على مجتمعاتها (خاصة في إيطاليا وألمانيا)، وإنما هي وصلت إلى السلطة من طريق الاقتراع العام، كما أنها كانت محاطة ـ خلال فترة حكمها ـ بالتأييد الشعبي . . .

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧١.

تحصيل القبول والرضا الاجتماعيَّيْن بها، أي من غير طريق العنف، إنما يفترض **قُدرةً** لدى هذه الدولة على **إقناع** المحكومين بشرعيتها، أي على حَمْلِ هؤلاء على الاعتقاد بأنها ضرورة من ضرورات اجتماعهم الإنساني. وغنيّ عن البيان أن هذا الإقناع يتوسَّل أدواتٍ أخرى مختلفةً عن أدوات **الإخضاع** المادي (= القهري)، أي أدوات العنف. وليست تلك الأدوات التي نعني سوى **الأفكار والقيم** أو ما اصْطُلِحَ عليه باسم **الأيديولوجيا**. إن وظيفة الأيديولوجيا في نظام اشتغالِ (Fonctionnement) الدولةِ ليست تَقِلُّ أهميةً وفاعليةً عن وظيفة العنف حتى لا نقول إنها أعلى شأناً منها بحساب النتائج (لأنها أقل كلفة من العنف على صورة الدولة وعلى أخلاقيتها ولأنها الأوسع نطاقاً في الأداء والأكثر تواتُراً ومدًى في الزمان. . .)، وليس في وُسْع أية دولةٍ أن تفرض شرعيتها من دون امتلاكها أيديولوجيا تبرِّرُ لها سلطانها في وعي الجمهور وتقود الوعي الجمْعي إلى التسليم بالحاجة الموضوعية إليها وإلى وظائفها وبالتالي، إلى ترجمة ذلك الوعي إلى **ولاء**[٤٤].

إذا استعرنا مفاهيم غرامشي وألتوسير، نقول إن شرعية الدولة لا تتحصَّل من خلال علاقات السيطرة (Domination) وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ من خلال علاقات الهيمنة (Hégémonie). بعبارة أخرى إن استعمال أدوات السيطرة، وهي أدوات القمع المادي، قد تُفيد الدولةَ في إجبار المجتمع على التسليم بسلطانها السياسي، لكنها لا تملك إقناع ذلك المجتمع بشرعية ذلك السلطان لأن تسليم الناس ـ المواطنين به ليس محصلّة اقتناعٍ ورضاً وإنما نتيجة إخضاعٍ وقَهْر. وعليه، فإن استراتيجية السيطرة تصطدم بحاجز الممانعة النفسية الجمْعية ضدّ الاعتراف بشرعية ذلك الإخضاع المادي. هاهنا تبدو وظائف الأيديولوجيا حاسمة على طريق تحقيق الشرعية، أي على طريق تحقيق الانتقال ـ الضروري لتلك الشرعية ـ من استراتيجية الإخضاع إلى استراتيجية الإقناع.

قبل ما يقل قليلاً عن الأربعين عاماً، حلَّلَ لوي ألتوسير آليات عمل

(٤٤) يقول عبد الله العروي: «. . . لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية. لا نعني الدعاية الفجة التي تردّد في كل حين منجزات النظام، الحقيقية والمزعومة؛ هذه مفروضة من فوق في حين أن الأدلوجة هي ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

الأجهزة الأيديولوجية للدولة في دراسة له شهيرة في الموضوع(٤٥). حدَّدها في مجموعة من المؤسسات(٤٦) ذات الوظائف التكييفية غير القمعية، ملاحظاً اختلافها عن **الجهاز القمعي** للدولة في **أمرين**: **أولهما** في أنه «إذا كان هناك جهاز قمعيّ واحد للدولة، فإنه يوجد تعدُّدٌ لأجهزة الدولة الأيديولوجية»؛ **وثانيهما** في أن الجهاز القمعي للدولة ينتمي إلى المجال **العموميّ** فيما ينتمي معظم الأجهزة الأيديولوجية للدولة إلى المجال **الخاص**(٤٧).

من النافل القول أن الملاحظة الثانية ذاتُ شأن في الموضوع لأنها **توحي بمفارقة لدى وعي قد لا يفهم كيف أن معظم الأجهزة التي تتوسَّلها** الدولة في عملها الأيديولوجي، أو في شرْعنة سلطانها أيديولوجيّاً، لا تنتمي إلى الدولة وإنما هي خاصة ومستقلة عنها(٤٨). إن المستفاد من ملاحظةِ ألتوسير هذه، وربّما ـ أيضاً ـ بعيداً عن استنتاجاته حولها، أن مجال الدولة أبعد مدًى من حدود المجال السياسي بمعناهُ الضيّق المتعارَف عليه. وليس معنى ذلك فقط أن التمييز ضروريٌّ بين **سلطة الدولة** (Pouvoir d'Etat) وبين **جهاز الدولة** (Appareil d'Etat)، مثلما يرى ألتوسير (استناداً إلى قراءة متميزة للكلاسيكيات الماركسية)(٤٩)، وأن جهاز الدولة ـ تبعاً لهذا التمييز ـ أبقى

(٤٥) Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologique d'Etat,» *La Penseé*, no. 151 (juin 1970).

والتي أعاد نشرها في: Althusser, *Positions*, pp. 67-125.

(٤٦) هي في التصنيف الألتوسيري ثمانية أجهزة: الجهاز الديني، والجهاز المدرسي، والجهاز العائلي، والقانوني، والسياسي، والنقابي، والإعلامي، والثقافي. انظر: Althusser, *Positions*, p. 83.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤٨) يستلهم ألتوسير موقف غرامشي الذي يؤكد بأن التمييز بين العام والخاص تمييز يقع داخل القانون البرجوازي وفي المجالات التي تخضع لسيطرته. أما الدولة، فتنفلت منه لأن الدولة من حيث هي «دولة الطبقة المسيطرة ليست لا عامة ولا خاصة، وإنما بالعكس من ذلك هي الشرط لكل تمييز بين العام والخاص» بعبارة ألتوسير. وعلى ذلك يستنتج (ألتوسير) بأن قيام المؤسسات العامة أو الخاصة بأدوار أيديولوجية أمر قليل الأهمية، وبأن «ماهو مهم هو نظام اشتغالها (Fonctionnement). فقد يمكن لمؤسسات خاصة أن تشتغل تماماً كأجهزة أيديولوجية للدولة». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٩) يعتقد لوي ألتوسير أن هذا التمييز موجود، في شكل أولي، في كتابات ماركس نفسه. يقول في هذا الصدد: «يمكن القول إن هذا التمييز بين سلطة الدولة وجهاز الدولة يشكل جزءاً من «النظرية الماركسية» في الدولة، على نحوٍ مُضْمَر منذ ١٨ **برومير والصراعات الطبقية في فرنسا** لماركس». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

وأَدْوَم في وظائفه من سلطة الدولة[٥٠] المتغيرة أو المنتقلة من قبضة نخبةٍ سياسية إلى قبضةِ أخرى، وإنما معناهُ أيضاً ـ وخاصةً ـ أن نطاق الدولة (ودائرة تمثيلها بالتالي) هو نطاق الاجتماعيّ (Le Social) والثقافيّ وليس نطاقَ السياسيِّ حصراً. وهذا ما يفرض النظر إلى الدولة بوصفها كياناً مساوِقاً للمجتمع لا مجافياً له أو معارِضاً.

إن الأيديولوجيا تميط اللثام عن الحقيقة التي نحاول تسليط الضوء عليها ونحن نتحدث عن الكيفيات التي تلجأ إليها الدولة لبناء شرعيتها (ومنها الشرعنة الأيديولوجية): ليست الدولةُ سلطةً مفروضةً على المجتمع مَنْ عَلٍ، **إنها الأسرة، والمدرسة، والجامع والكنيسة، والأحزاب والنقابات والمنظمات** الاجتماعية... إلخ، إنها المجتمعُ نفسه وقَدْ تَوَافَقَ على تنظيم نفسه. هذه حقيقة واضحة ـ أشدّ الوضوح ـ في المجتمعات الحديثة المتقدمة. لكنها كذلك، وإن بدرجةٍ أقل، في مجتمعاتنا.

* * *

هذه مقدمات نظرية في مسألة الدولة؛ كان لا بدَّ منها لبيان الأوجه الإشكالية في الموضوع الذي نتحدث فيه، أي لتبديد الاعتقاد الدارج بأن إشكالية الدولة (والمجتمع) واضحةٌ بداهةً، وبأن الحديث فيها ممكن لكلّ من في حوزته بعض العموميات في المسألة، تماماً كما يفعل ذلك كلّ من لديه بعض تلك العموميات بحرّيةٍ في القول لا يُحْسَدُ عليها! وإذا لم تكن وظيفة هذه المقدمات النظرية ـ المعروضة باقتضابٍ في هذا المدخل ـ سوى الردّ على ذلك الاستسهال الفظيع للكتابة في مسألة الدولة، على مثال ما يفعل أكثر من يتصدَّر لهذه المهمَّة من الكتاب العرب من دون درايةٍ أو أهليّة فكريَّتَيْن ومن دون معاناة معرفية؛ وإذا لم يكن من وظيفة لها سوى التنبيه إلى ما يفترضه التفكير في الموضوع (= موضوع الدولة) من عُدَّةٍ فكرية ومفاهيمية، ومن اتّصالٍ دائم بأمهات نصوص الفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي الإنساني...، (إذا لم يكن لها من وظيفة إلّا ذلك) فقد يكفيها ما كرَّسَتْ

---

(٥٠) «نحن نعرف أن جهاز الدولة يمكن أن يظل في مكانه، كما تَدُلُّ على ذلك «الثورات» البرجوازية للقرن ١٩ في فرنسا (١٨٣٠، ١٨٤٨) أو الانقلابات...، حتى بعد ثورة اجتماعية مثل التي كانت في ١٩١٧، ظَلَّ جزء كبيرٌ من جهاز الدولة في مكانه في إطار حيازة سلطة الدولة من طرف تحالف البروليتاريا والفلاحين الفقراء، كما كان لينين يردّد». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

نفسها له على ما يعْتَوِرُها من اقتضاب وإيجاز (ناجمٌ ـ في المقام الأول ـ عن أن الدراسة ليست دراسة نظرية في الدولة).

بقي أن نقول إن الكثير من مفاهيم هذا المدخل يجد أشكالاً مختلفة من الاستعمال في فصول هذا الكتاب على الرغم من إيمان كاتب هذه السطور بعدم جواز إسقاط المفاهيم النظرية ونتائجها المعرفية على موضوعاتٍ قد لا تطابقُها بالضرورة لاختلافٍ ما فيها عن تلك التي تناولتْها مفاهيم نظرية الدولة في الفكر الغربي. وهذا ما سَنُبَيِّنُهُ في الفقرة التالية الأخيرة من هذا المدخل من خلال بيان نوع المعضلات التي تطرحها مسألة الدولة في مجتمعاتنا العربية.

رابعاً: إشكالية الدولة في البلدان العربية: الكونيُّ والخاصّ

في أي حديثٍ عن الدولة في البلدان العربية المعاصرة، أو عن المعضلات التي تواجهُها في التطور أو يواجهُها المجتمع بأثَرٍ منها، لا ينبغي أن يغيب عن البال أن تطوُّر هذه الدولة ليس مكتملاً بعد (بمعنى التراكم التاريخي) بحيث يجوز التفكير في أوضاعها بالمفاهيم عينِها التي تُسْتَعْمل في الدراسات التي تتناول واقع الدولة في المجتمعات الحديثة. لم تَبْلُغِ الدولةُ العربية ـ على تعدُّدِ طبْعاتها ـ تلك الدرجة من التطوُّر التي تجعلها موضوعاً للبحث من منظور مفاهيم الفكر السياسي الحديث، لأن هذه المفاهيم نفسَها ما تبلورت إلّا من حيث هي حصيلة لتطوّر الاجتماع السياسي في مجتمعات الغرب الحديثة، وليس من العِلْميَّةِ ولا من الموضوعية تعميمُها على كلِّ اجتماعٍ سياسيّ بدعوى أنها مفاهيم علمية أو إجرائية. نحن ـ طبعاً ـ لسنا أمام مادَّةٍ صمَّاء، أو موضوع طبيعي، بحيث يكون انطباق النتائج على المادة أمراً مقرَّراً؛ نحن ـ بالأحرى ـ أمام كائنٍ اجتماعي (= الدولة) مازال تطوُّرُهُ في طور السيولة ولم يستقرَّ بعدُ على الحالة التي يناسبها إعْمَالُ مفاهيمِ الفكر السياسي الحديث فيها من دون حذرٍ أو تحوُّط.

هل من شأن هذا الإقرار بعدم التناسُب بين المفاهيم الحديثة وواقع الدولة ـ ودرجة تطورها التاريخي ـ في البلاد العربية اليوم أن يقود إلى الاعتقاد باستحالة التفكير في واقعها بمفاهيم الفكر الحديث، أو إلى الاعتقاد بالحاجة إلى اشتقاقِ منظومةِ مفاهيم خاصّة ومناسِبَة؟

لسنا ممّن يشغفون بالحديث عن الخصوصية في كلّ مناسَبة ومن غير

مناسَبة فيضعون الخاصَّ في مقابل العامّ، ويبحثون لذلك الخاصّ عن مفرداته وأدوات فهمه وكأنه يَسْبَح في فلكٍ مختلف: على مثال ما يَفْعَل دعاةُ الأَصَالَات (الدينية، والقومية، والثقافية)! لَكِنَّا، في الوقتِ عينِه، لسنا في حزب اللَّاهجين بالكونية - في كلّ مناسبة ومن دون مناسبة - مِمَّن يُهْدِرُون الخصوصيات التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، فَيُلْحِقُون الخاصَّ بالعامّ إلحاقَ فرْعٍ بأصْل، أو يمتنعون عن رؤيةِ الأوّلِ إلّا بما هو تَجَلٍّ للثاني: على نحو ما يفعل الحداثيُّون الجُدد والعولميُّون وسائِرُ المصابين بالنزعة الداروينية الاجتماعية والثقافية وبالنزعة العِلْموية! إن خصوصيةَ ظاهرةٍ ما، في مجتمعٍ ما، أمرٌ ممكن لا يَقْبَل النكران بدعوى كونية الظواهر الاجتماعية. على أن هذه الخصوصية، التي لا تُدْرَكُ إلا في سياق شروطها التاريخية، ليست قرينَةً على أنها لا تَقْبَلُ الإدراكَ دائماً بالمفاهيم الكونية أو - قُلْ - بالمفاهيم التي تُسَلِّم بوجود **المُشْتَرَكِ** العامّ بين الظواهر الاجتماعية على اختلافٍ بينها في سياقات التكوين والتطور.

هذه القاعدة هي التي تؤسِّس نظرتَنَا في هذا الكتاب إلى مسألة الدولة في البلدان العربية المعاصرة. لا مجال لتحصيل فائدةٍ علميَّةٍ من نزعتَيْ الخصوصية والكونية المتطرفتيْن والمتنابذتيْن لأنهما أيديولوجيتان بامتياز. ذلك أن الإفراط في التشديد على الخصوصيات يَحُول دون الاستفادة من النتائج التي تقدّمها الدراسات والمباحث المنصرفة إلى البحث في الديناميات والقوانين العامة الحاكمة للظاهرة الاجتماعية (الدولة في حالتنا) أيّاً كان فضاؤُها الاجتماعي. كما أن الإفراط في التشديد على إهدار تلك الخصوصيات باسم الكونية والشمولية العلمية ينسى **حقيقتيْن** متضافرتيْن: أنه لا كونية إلا ما تقرِّره الخصوصيات وتُقيم به الدليلَ على تلك الكونية التي لا تُوجَدُ إلّا مميَّزَةً (spécifié)، وأنه لَا عِلْميَّةَ في فهم ظواهر الاجتماع الإنساني إنْ نُظِر إليها وكأنها كظواهر الطبيعة صمَّاء! لا مناص إذن، في مقابل هاتين النزعتيْن المُغَاليتيْن، من **نظرةٍ جدلية** إلى الموضوع: أي من نظرةٍ تُدْرِكُه في جدليةِ **التَّكَوْنُنِ والتميُّز**، وعلى النحو الذي يسمح بقراءة واقع الدولة في مجتمعاتنا العربية ضمن **مَسَاحَتَيْن**: مساحة ماهو **مُشْتَرك** بينها وبين سواها من دول العالم، ومساحة ما هو **مختلِف** بينها وبين نظيراتها.

إنْ بدأنا بمساحة الاختلاف، نجدنا أمام الحاجة إلى التشديد على ما يقوم بين الدولة في البلدان العربية وبين سواها من دول العالم الحديثة من

تبايُنٍ في التكوين والتطور. لقد قلنا إن الدولة العربية لم تقطع بعد شوط التطور الذي يمكّنها من الصيرورة دولةً حديثة على مثال الدول الغربية، أي دولة محكومة بقواعد سياسية واجتماعية عصرية تضعها في موقع القطيعة مع موروثها التقليدي السلطاني، أو تعيد صوغ علاقتها بالاجتماع الأهلي على النحو الذي يفتح طريقاً أمام ميلاد اجتماعٍ سياسيّ حديثٍ حقّاً لا شكلاً وواجهةً. وعلينا الآن أن نقول إن انتقال الدولة في بلادنا العربية إلى حالة الحداثة ليس مسألةً تاريخية أو مرتبطة بمقاييس الزمن والتراكم الكمّيّ للتطور، وإنما هو مما لا يَمْتَكِنُ أَمْرُهُ إلّا **بإعادة بناء الاجتماع السياسيِّ العربيّ نفسه على أُسُسٍ حديثة تقطع مع الموروث التقليدي (السلطاني) الذي لا يقود تطوُّرهُ** وتراكُمُهُ سوى إلى المزيد من ترسيخ التقليد والمضمون السلطاني للدولة من خلال إعادة إنتاجه بأدواتٍ حديثة هذه المرة. إن **الحداثة ليست درجةً عُلْيَا في سياق منظومة التقليد،** بل **قطيعة حاسمة** مع تلك المنظومة.

ليست سلطةُ التقليد في كيان الدولة العربية (المعاصرة) وفي مضمونها سوى الثمرة المُرَّة لنمط تكوينها **العُصْبَويّ.** ذلك أن هذه الدولة تنهل شخصيتها من اجتماعٍ سياسيّ لم ينفصل عن الروابط العصبوية الحاكمة للاجتماع الأهلي، حتى لا نقول إنه يعيد إنتاجها في صورٍ مختلفة! وبمقدار ما يشكل المجتمع الأهلي العصبويّ قَاعَها الاجتماعيّ ومخزون علاقاتها ومادةَ التوازنات داخلها وبين القوى المؤلِّفة لها، يمثل **كابحاً** أمام تطورها الطبيعي نحو الصيرورة دولةً، أي كياناً سياسيّاً متعالياً على انقسامات المجتمع: على النحو الذي تكون عليه أيةُ دولة.

يؤسِّس هذا التباين في تكوين الدولة بين الحالة العربية وسواها من الحالات فرضية الحاجة إلى **تمييز** أدوات التفكير والتحليل في النظر إلى مسألة الدولة في البلدان العربية المعاصرة، أي إلى إنتاج **المفاهيم الخاصة** والمناسبة التي تتلاءم وطبيعة موضوعٍ لا يقبل إسقاطات مفاهيمية بدعوى الكونية. وإذا كان من النافل القول ـ في هذا المعرض ـ إن منظومة المفاهيم الخلدونية(*) المستعْمَلة في تحليل الاجتماع العربي ـ الإسلامي الوسيط ما برحت تقدّم، حتى اليوم، إمكانيات مذهلة لفهم جملةٍ من ظواهر الاجتماع السياسي العربي المعاصر، فإن الذي لا مراء فيه أن هذه المنظومة ليست تكفي

(*) سوف يجد القارئ حضوراً غيرَ يسير لمفاهيمها في هذا الكتاب.

وحدها كي تُطْلِعنا على أحوال هذا الاجتماع وعلى الديناميات العميقة التي تصنع ظواهره، على الرغم من أهميتها الإجرائية الحاسمة في فهم المتميِّز والخاص في تلك الظواهر، بل إن معرفتنا بهذا الاجتماع (العربي المعاصر) لا تكتمل أو لا يمكنها أن تستقيم من دون الانفتاح على مفاهيم الفكر الإنساني الحديث في حقول المعرفة المختلفة: في العلوم الإنسانية، وفي علم الاجتماع السياسي، وفي العلوم الاقتصادية، والأنثروبولوجيا وسواها؛ ليس لأن هذه المفاهيم كونية فقط، وإنما لأن كثيراً منها أثبت إجرائيتَه العلمية في تحليل مجتمعات قريبةِ الشَّبَه بمجتمعاتنا في تكوينها وفي تطوُّر الدولة فيها. (Spécifique)

على أن مساحةَ المشترَك بين الدولة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة والدولة في سائر مجتمعات الكون أوسعُ بكثير ممّا يقدِّرُهُ دعاةُ الخصوصية والمدافعون عن قراءة الاجتماع السياسيّ الإسلامي بمفرداتٍ ومفاهيم «أصيلة». إذا كان التميُّز والتمايُز ممَّا ينجم عن التبايُنِ في التكوين والتفاوُتِ في التطوّر ـ وهو لهذا السبب قد يصبح حالةً عامَّة قابلة للانطباق على أكثر مجتمعات الأرض المختلفة في البُنَى والتطوُّر ـ فإن التداخُل بين أنماط الدولة والاشتراك بينَها في السِّمات والخصائص العامَّة إنما يَنْجُمان عن **وحدة الوظيفة** السياسية والاجتماعية التي تنهض بها الدولة في أيِّ مجتمع: كائنةً ما كانت درجةُ تطورها وأيّاً تَكُنْ طبيعةُ تكوينها ومصادرُ ذلك التكوين. ففي أي مجتمع تملك الدولةُ سلطةً على الحيّز الترابيّ والسكّاني الذي يقع ضمن سيادتها أيّاً كانت طبيعة تلك السلطة وأيّاً كان مضمونها. وفي كل مجتمع، تكون علاقة الولاء هي الحاكمة للمواطنين تجاه الدولة: أكانوا راضين عنها أم غير راضين. كما أن في سلوك كلِّ دولة قدراً من العنف يزيد أو يَنْقُص تبعاً لنمط السلطة القائم ولمعدَّل الشرعية التي تحظى بها لدى المواطنين. وهكذا نستطيع سَرْد العديد من المشتَرَكات بين الدول ـ الديمقراطية منها والاستبدادية ـ التي تفرض اللجوء إلى أدوات التفكير والتحليل، ومنها المفاهيم، العامة والكونية أو القابلة للاستعمال ضمن منظورِ مقاربةٍ عابرةٍ للخصوصيات.

لابدَّ، إذن، من بناء رؤية جدلية إلى مسألة الدولة في البلاد العربية المعاصرة: تُسَلِّم، من جهة، بما هو مشتَرَك بينها وبين نظيراتها فتستعمل مفاهيم الفكر الحديث في تحليلها أو في النظر إليها، وتنتبه، من جهة أخرى،

إلى عوامل التميُّز والتمايز في تاريخها الخاص فتستعمل المفاهيم المناسبة إن وُجِدَت أو تَنْحَتَ أخرى ملائمة.

* * *

لنحاول بيان العناصر الإشكالية في مسألة الدولة في الوطن العربي المعاصر في ضوء المحدّدات والقواعد التي أشرنا إليها:

معضلاتٌ **أربع** تواجه تكوينَ الدولة وتطورَها في البلاد العربية المعاصرة، **بعضُها داخلي (اجتماعي أو سياسي) وبعضُها الثاني خارجي.** والمعضلات هذه تفرض نفسها على ذينك التكوين والتطور بوصفها علاقاتٍ أو ظواهرَ **كابحة**: إما تمنع ذلك التكوين من أن يستقيم على القواعد الصحيحة الحاكمة للعلاقة بين الدولة والمجتمع في العصر الحديث، أو تَحُولُ دون أن يَأخذ تطوُّرُها مداهُ الطبيعي نحو الصيرورة كياناً قويّاً يؤدي وظائفه الداخلية والخارجية على مثال أي دولةٍ حديثة في العالم.

أولُ تلك المعضلات عُسْرُ قيام **مجالٍ سياسيّ حديث**(٥١) يقع بقيامه الاستقلالُ الضروري لحيِّز الدولة عن المجال الاجتماعي. فالدولة ـ أيةُ دولة ـ نِصابٌ متعالٍ ومنفصل عن تناقضات البنية الاجتماعية. وهذا شرط لأن تكون دولة ذات شخصية تمثيلية وسيادية، وقادرة على أداء وظائف التوحيد والتحديث والتنمية السياسية للمجتمع. لا تكون الدولةُ دولةَ أمَّةٍ (أو دولة شعب) إلّا متى تَعَالَى تكوينُها عن التكوين الاجتماعي لتلك الأمة: أكانت الانقسامات فيها أفقية (كما في المجتمعات الحديثة) أم عمودية (كما في المجتمعات التي تعاني من تأخُّرٍ تاريخي مثل مجتمعاتنا). حين لا تكون الدولة سوى ذلك الامتداد التلقائي للاجتماعيِّ أو للمجتمعيِّ في الحيّز السياسيّ، تسقط صفتُها كدولةٍ جامعة ـ أو كدولة للعموم ـ وتتحول إلى مجرَّد سلطة سياسية تمثل فريقاً من دون آخر: طبقة أو طبقات (في المجتمع الحديث)، أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو مذهب (في المجتمع التقليدي المتأخر). وهذا بالضبط ما يعانيه تكوين الدولة في البلدان العربية اليوم، حيث تماهيها مع المجتمع الأهليّ من حقائقِ وجودها، وحيث إعادة إنتاجها

---

(٥١) للتفاصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

النظام العصبويّ من آكدِ وظائفها السياسية! حين توصف هذه الدولة (العربية) بأنها تقليدية، فلأن تكوينها ينهل من علاقات مجتمع يحكُمه التقليد في بناهُ وروابطه، ويعيد إنتاج تلك العلاقات. ليست الدولة الطائفية أو الدولة العشائرية ـ مثلاً ـ سوى الدولة التي تقوم على قاعدة العصبية الأهلية. لكن مشكلتها، في حالتنا العربية، أنها لا تتلوَّن بلون ذلك القاع العصبويّ الذي يؤسِّسها فحسب، وإنما هي تنهض ـ أيضاً ـ بوظيفة تصنيعه من جديد! والنتيجة أن المعضلة تزيد استفحالاً.

وثاني تلك المعضلات التي تعانيها الدولة في مجتمعاتنا العربية هي **فقدانها الشرعية الديمقراطية والشعبية** ولُجُوؤها إلى القوة والعنف والاستبداد لتثبيت سلطانها في المجتمع كبديلٍ من الشرعية التي تفتقر إليها. والمعضلة هنا **مركَّبة**، بل شديدةُ التعقيد وذاتُ علاقةٍ عضوية بالمعضلةُ الأولى التي أسلفنا الإشارة إليها. فبسبب هشاشةِ كيان الدولة ـ وهي هشاشةٌ ناجمة عن التداخل التكويني بينها وبين المجتمع العصبوي ـ وبسبب انعدام حالٍ من الاستقلال لديها عن ذلك التكوين الاجتماعي، تُخْتَزَل الدولة من كيانٍ عامّ مجرَّد ـ يُفْتَرَض أنه يمثل عموم الشعب والأمة ـ إلى مجرَّد **أداة** في يد فريق اجتماعيٍّ محدود ونخبة سياسية ضيقة تعبّر عنه. إن ضيْقَ نطاق تمثيلها الاجتماعي والسياسي، واستيلاءَ قسمٍ من المجتمع والنخب صغيرٍ عليها، يضعها أمام حالٍ من الاعتراض الاجتماعي والسياسي عليها ويتحوَّل إلى سببٍ دائمٍ لأزمتها. وغالباً ما تُوَاجِهُ هذه الأوضاع بسياسات دفاعية سلبية: قمعية واستبدادية لكفّ ذلك الاعتراض العموميّ. إن **المضمون التسلطي للدولة** في الوطن العربي غيرُ قابلٍ للإدراك إلّا في علاقته بمجمل العوامل المتصلة بنمط تكوين هذه الدولة وضيْق تمثيلها الاجتماعي والسياسي وأزمة الشرعية التي تستبد بها، و ـ بالتالي ـ لا يستقيمُ فهْمُه بحسبانه مجرَّد تعبيرٍ عن خياراتِ نخبٍ سياسية يمكن تجاوُزُه بتغيير تلك الخيارات أوبتغيير نخبة بأخرى.

وثالث تلك المعضلات **إرادة الحدّ من وظائف الدولة** وأدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية إمَّا بدعوى «الإصلاح الاقتصادي» وما يقتضيه ـ في منظورٍ ليبراليٍّ وحشي ـ من تعطيلٍ لوظائف الدولة الاجتماعية ومن نيْلٍ من سلطانها الاقتصادي على قطاعات الإنتاج الأساسية، أو باسم مطالب «المجتمع المدني» بالحدِّ من سلطان الدولة وتحجيم نفوذها في المجتمع. وأيّاً كان موقف المرء من السياسات التسلطية ومصادرة السياسة والحق فيها ـ

والمفتَرضُ أنه موقفٌ نقديّ. . . ومشروع ـ فإن الدفع ببعض المطالب الاجتماعية والسياسية (وقسمٌ منها مشروعٌ) إلى الحدّ الأقصى ومن دون حساب نتائجها ومضاعفاتها بعيدة المدى، قد يأخذ المجتمع إلى إضعاف الدولة لا إلى إضعاف السلطة. وفي الظن أن ما مِنْ مجتمع يَجِدُ مصلحةً له في إضعاف الدولة لأنه، بالتَّبِعَةِ، يَضْعُف بضَعْفها، فكيف إذا كانت هذه الدولة ـ مثلما هي في البلدان العربية ـ ضعيفة أصلاً وهشَّةً ومعرَّضةً للانفراط مع كل حالةٍ من حالات الانقسام الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. إن ماهو أسوأ من تعرُّض الدولة لخطر العدوان الخارجي هو تعرُّضُها للتفكّك من الداخل عبر ألوانٍ من الضغط على أدوارها الاجتماعية غيرِ مشروعة تنتهي إلى إضعافها و ـ بالتالي ـ إلى إضعاف المجتمع نفسه. وغني عن البيان أن هذا الإضعاف هو البيئةُ المثالية للفتن والحروب العصبوية الداخلية.

أمّا **رابعُ** تلك المعضلات، **فهي نتائج العولمة على** كيان الدولة في البلدان العربية: على تماسكها الذاتي وعلى سيادتها. إن الحقائق الجديدة المحمولة على صهوة العولمة تكشف، يوماً عن يوم، عن أن صورة الدولة الوطنية ـ الموروثة عن عهدها القومي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ـ بدأت في التَّبدُّد التدريجي بأثر تلك العولمة وطاقتها التدميرية للحدود والدفاعات الذاتية. لم تَعُد صورتُها اليوم صورةَ الدولة التي تقرِّر مصيرَها بذاتها وتَحْكُم نفسَها بنفسها (= الدولة السيّدة). لقد فَقَدَتْ ـ أو هي بدأت في فقدان ـ سيادتها على ثرواتها واقتصادها وصناعتها وزراعتها وتجارتها وقوت مواطنيها، وسيادتها على حدودها التي كانت مَحْمِيَّة (= بسياسات حمائية)، وبات عليها أن تفتح مجالَهَا لأحكام العولمة (شاءت أم أبت). ثم لم يلبث فقدانُها للسيادة الاقتصادية أن أسَّس لفقدان القرار الوطني، ولانهيار النظام الثقافي والتربوي القومي، ولِتَمزُّقٍ حادّ في منظومات القيم والمعايير والأذواق[٥٢]. . . إلخ.

هذه حال الدولة الوطنية في العالم اليوم، وحتى في الغرب نفسه. أما في البلدان العربية، فالخَطْب أعظم؛ إذ هي تتعرض للانحلال والاضمحلال ـ تحت وطأةِ ضربات العولمة ـ لأكثر من سبب: لأنها هشَّة أصلاً ولم تشتدَّ عوداً وتترسَّخ من جهة، ولأنها لا تشارك ـ شأن الدول الكبرى ـ في صناعة

(٥٢) بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية.**

العولمة وإنّما تتلقى وتستهلك ولا تفعل، في أفضل حالات الدفاع عن نفسها، سوى الولولة والعويل من جهة أخرى.

* * *

هذه المعضلات الأربع هي مصادر التهديد الذي يتعرض له كيان الدولة في الوطن العربي المعاصر. لكنها في الوقت نفسِه، ولهذا السبب بالذات، الأسباب التي تدعونا إلى التفكير في مصير المجتمع والدولة على السواء بمسؤولية تاريخية وبحكمة وتبصُّر بعيداً عن الخِفَّة في التفكير والنزق في اتخاذ المواقف. من يتحرَّقْ لمشاهدة الدولة تنهار، وفي ظنِّه أن ذلك ثمنٌ يستحق الدفع من أجل «التغيير»، ينسَ أنه بذلك يحرق البَخُور وينذر النذور من أجل زوال المجتمع نفسِه!

القسم الأول

الدولة والأمة: ديناميات التوحيد

الفصل الأول

الدولـة، المجتمـع، الشرعيـة

أولاً: الدولة والمجتمع: علاقات الترابط

تَنبِّهُنَا التجارب المُرَّة والمتعاقبة للفتن والحروب الأهلية الداخلية في المجتمعات العربية المعاصرة إلى حقيقة مزدوجة: **هشاشة المجتمع، وهشاشة الدولة**. عند أية أزمةٍ سياسية، يتصدّع البنيان الاجتماعي ويدبّ فيه الشرخ والانشقاق، وقد تأخذه ديناميات الانقسام إلى صدام مُعْلَنٍ أو مُضْمَر تتواجه فيه جماعاتٌ اجتماعية تبدأ في التعبير عن خلافاتها بمفرداتٍ سياسية قبل أن تفصح عن مخزونها العصبويّ! وعند أيِّ انقسام اجتماعيّ أو صدام أهليّ يشهده المجتمع، تبدأ الدولة في فقدان سلطانها السياسي وتستفحل أزمتُها وتفقد تماسكها ووظائفها، وقد تنهار ككيانية جامعة أو تتذرَّر في صورة سلطات أهلية (ومليشياوية) تنتزعها العصبيّات (الجماعات الأهلية) من الدولة ومن بقايا أجهزتها! حدث ذلك في لبنان منذ العام ١٩٧٥ إلى العام ١٩٨٩؛ وحدث في الصومال منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي؛ ويحدث اليوم في العراق منذ الغزو الكولونيالي لهذا البلد في العام ٢٠٠٣؛ وقد يحدث في أي بلدٍ عربيّ آخر لِتَشَابُه المعطيات والبُنى.

تتغذى الهشاشتان من بعضهما وتتضافران في إنتاج المعضلةِ ذاتِها: تفتيت الكيان الاجتماعي والسياسي! لا تكون الدولةُ في صحَّةٍ جيّدة إذا اعتَلَّتْ صحَّةُ المجتمع، ولا المجتمع يكون معافًى إن أصاب الدولةَ مَرَضٌ. العلاقةُ بينهما علاقةُ **تلازُم** والمصيرُ واحدٌ في السَّرَّاء والضرَّاء، ومن يَبْغي منهما أن ينال من

الآخر ينالُ من نفسه. تلك صلةُ ارتباطٍ بينهما في تاريخ المجتمعات كلّه وليست خاصّية ينفرد بها المجتمع العربي على ظنٍّ من يَظُنُّ ذلك. والتفكير في هذه الصّلة تفكيرٌ في **بنيةِ علاقة** وليس تفكيراً في «أصولها» التكوينية، أي إنه ينصرف إلى ملاحظة ـ وإلى تحليل ـ **علاقات الترابط** بين **الاجتماعيّ والسياسيّ** ونظامِ اشتغال تلك العلاقة، ولا يُعْنَى بالجواب عن السؤال الإشكاليّ التقليديّ: مَنْ يُنْتِج مَنْ؟ هل المجتمع هو الذي ينتِجُ الدولة أم الدولةُ تنتجُ المجتمع؟ علماً بأن السؤال هذا يَقْبَل الاستعادة ضمن منظومة إشكالية أخرى للعلاقة بين الدولة والمجتمع لا يكون هاجسُها التفكير في الأسبقية الزمنية لأحد الطرفيْن، وإنما التفكير في علاقات **التحديد** (Déterminance) بينهما.

ما أبعد النظرة التبسيطية إلى «المجتمع المدني»، الدارجة هذه الأيام، عن وعي ذلك الترابط التكويني والبنيوي بين الدولة والمجتمع، وعن إدراك الآثار التي تولِّدها علاقة التجافي بينهما (أي الدولة والمجتمع) عليهما معاً، وعلى إمكانية قيام وطنٍ جامع. فإذْ ينطلق أصحاب هذه النظرة (التبسيطية) إلى العلاقة بين المجتمع والدولة من أن الدولة قمعية وتسلطية ومعادية للمجتمع والشعب والأمّة، ومن أن الردَّ عليها وتحجيمَها ـ وربّما تغييرَها ـ إنما يحصل من طريق تنظيمِ مجتَمَعٍ مُقَابِلٍ، مناضِلٍ وممانِعٍ، ضدّ الدولة. . . ؛ وإذْ يخوضون «فَكْراً» وممارَسةً في إنشاء خطاب ذلك «المجتمع المدني» ومؤسّساته، وفي صَرْف حركته إلى وجهة المواجهة مع الدولة، يتجاهلون جملةً من الحقائق النظرية ومن الحقائق الاجتماعية ـ السياسية أو يقصرون عن إدراكها:

أوّلها أن المجتمع المدني، بمعناه الحديث، ممتنع القيام والكينونة من دون وجود دولةٍ حديثة، وأن من المحال أن يخرج إلى الوجود والدولةُ تقليدية أو قائمة على علاقات عصبوية متخلفة. وليس معنى ذلك أن الدولة الحديثة سابقة زمنيّاً في الوجود، فهي أيضاً لا تكون (دولةً حديثةً) إلا متى قام مجتمعٌ مدنيٌّ حديث في تلازمٍ مع قيامها. إنهما وجهان لعملةٍ واحدة: **الحداثة السياسية**. تلك سيرة المجتمع المدني في مجتمعات الغرب الحديثة والمعاصرة، وهي عينُها سيرة الدولة فيها. وكل فهمٍ آخر للمجتمع المدني بعيداً عن إدراك هذا الترابط لا يعني شيئاً غير أنه يعاني من قصورٍ نظريٍّ حادّ، ومن عُسْرٍ في معرفة تجربة تكوين الدول والمجتمعات الحديثة. وهو في أفضل أحوالِ الظنّ به (فهمٌ) يستعير مفردات الفكر السياسي الحديث مجتزأةً

من سياقاتها ويستعملها استعمالاً غيرَ مناسب في مكانٍ غيرِ مناسب[١]!

وثانيها أن بعض الخلط بَيِّنٌ في تفكير كثيرين بين المجتمع المدني وبين المجتمع الأهلي[٢]. والحامل على هذا الخلط هو الاعتقاد بأن «جوهر» المجتمع المدنيّ هو استقلالية مؤسساته عن الدولة. فحين تقوم جماعات اجتماعية بتأسيس جمعيات أهلية غير حكومية للرعاية الاجتماعية أو الصحية أو للخِدْمات الإنسانية والتكافل الاجتماعي، أو للتنشئة الثقافية، أو للمرأة أو الشباب أو الرياضة، أو للتنمية الاجتماعية، يُصَارُ إلى إدراجها ضمن مؤسّسات المجتمع المدني من دون التحرّي في ما إذا كانت تابعة لطائفةٍ أو مذهب أو جماعة قَبَليَّة أو عصبية مناطقية، أي لجماعةٍ أهليةٍ عصبوية، لمجرَّد أنها «غير حكومية» أو «مستقلة» عن الدولة! ولسنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان العلاقة الناظمة للمجتمع المدني الحديث ومؤسساته: **المواطَنَة** والتمثيل الوطني، لا الانتساب إلى عصبية أهلية ومذهبية وحزبية والتمثيل الفئوي العصبوي، وهذا هو الغالب على مؤسسات «المجتمع المدني» في البلدان العربية!

وثالثها أن خلطاً فكريّاً شنيعاً حاصلٌ ـ في وعي كثيرين ـ بين معنى الدولة وبين معنى السلطة[٣]. وهو خلط يقودهم إلى المماهاة بينهما والحديث عن الدولة بافتراض أنها السلطة. ومن النافل القول إن الفارق بينهما عظيمٌ. فالدولة نصابٌ كيانيّ تمثيلي يستغرق المجتمع. أما السلطة، فإدارةٌ لأجهزة الدولة وسلطانها تتفاوت في الصورة والكثافة والمحتوى بتفاوت القوى الاجتماعية والسياسية التي تديرها. فقد تكون ديمقراطية وتمثيلية، وقد تكون قمعية ونخبوية أو عصبوية، بحسب طبيعة الآليات التي تستعمل للوصول إلى السلطة، وطبيعة القوى والنخب التي تصل إليها. وحين لا ندرك الفاصل بين

---

(١) ممّا لا يستطيع المرء أن يتجاهله في هذا المعرض أن معظم من يستعملون مفهوم المجتمع المدني بإفراطٍ شديد ـ وغالبيتهم من المناضلين أو الناشطين في المنظمات الاجتماعية: الحقوقية والنسائية والشبابية والبيئية . . . ـ لا يعرفون معنى هذا المفهوم في أصوله الفلسفية الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر! انظر دراسة قيمة في الموضوع: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(٢) انظر رأينا في ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠).

(٣) انظر تمييزاً نظريّاً دقيقاً بينهما في: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1980), vol. 1, pp. 101-125.

السلطة والدولة بهذا المعنى، فقد نغامر بتعريض الدولة لعدم الاستقرار، أو النَّيل من وظائفها العمومية، تحت عنوان الدفاع عن حقوق المجتمع! وماذا تفعل فكرة «المجتمع المدني» اليوم غير المساهمة في المزيد من إضعافِ دولةٍ ضعيفةٍ أصلاً؟!

ورابعها أن افتراض الدولةِ مجرَّدَ أداةٍ للقمع في يد نخبةٍ ضدَّ المجموع الاجتماعي ـ وهي الأطروحة المزدهرة منذ لينين حتى اليوم ـ لا يجيب عن ظاهرة قبول الناس بالدولة وتمسكهم بها، ولا عن ظاهرة الاندماج الاجتماعي فيها، ناهيك بأنه افتراضٌ يذهل عن حقيقةٍ نظريةٍ وسياسية هي أن درجة استعمال الأجهزة غير القمعية للدولة (يسمّيها لوي ألتوسير **الأجهزة الأيديولوجية للدولة**)[٤] من إعلام وتعليمٍ وثقافةٍ وتأطيرٍ نقابيٍّ وسياسيٍّ وتنشئةٍ دينية أعلى بكثير من استعمال الأجهزة القمعية التي لا تُستعمل إلا في حالات الأزمة. ومعنى ذلك أن علاقة الهيمنة (Hégémonie) ـ بتعبير أنطونيو غرامشي ـ هي التي تحقّق قدراً من القبول الطوعي بالدولة وليست علاقات القهر والقمع (التي قد تنمّي الشعور بالرفض).

... إن هذه المنزلقات في وعي علاقات الترابط بين الدولة والمجتمع ـ في خطاب دعاة المجتمع المدني ـ هي نفسها التي تعيد إنتاج فهم خاطئ لظاهرة الصراعات الاجتماعية الأهلية المنفلتة من ضوابط السياسة مثل الفتن والحروب الأهلية. والمدخل إلى تصويب النظر في المسألة هو التفكير في هذه الحالة من **الامتناع السياسي** التي تشهدها كياناتنا العربية، منذ ميلادها الحديث، والتي تنبّهنا إلى ما دعوناه بهشاشة المجتمع والدولة على السواء.

ثانياً: المجتمعُ الهشّ وإعادةُ إنتاجه

يعزو كثيرون هشاشةَ المجتمع في البلدان العربية المعاصرة إلى طبيعة التكوين الاجتماعي الفسيفسائي فيه، وإلى البُنى والعلاقات الاجتماعية التقليدية الحاكمة للاجتماع الأهلي والقائمة ـ في المقام الأول ـ على علاقة العصبية، مع ما تفرضه تلك التكوينات والبُنى والعلاقات من قَيْدٍ أو كَبْحٍ لسيرورات التحوّل الاجتماعي والتَّبَنْيُن الفئوي والطبقي الحديث. ولاشك في

---

(٤) انظر دراسته عن الأجهزة الأيديولوجية للدولة في: Louis Althusser, *Positions* (Paris: Editions Sociales, 1976).

أن الناظر في خريطة الاجتماع الأهلي العربي يلحظ ذلك الاستمرار المطَّرِد لتكوينات اجتماعية عصبوية ـ قبلية وعشائرية وطائفية ومذهبية وأقوامية ـ تبدو منحدرةً من العهد الوسيط، عهد ما قبل المجتمع الحديث، وتبدو قادرة على التجدُّد في كنف الحداثة الاقتصادية والتكيُّف معها وكأنها من نسغها ومن أرومتها! وهي ظاهرةٌ أَرَّقتِ الماركسيين العرب الباحثين، منذ نصف قرن، عن مجتمع طبقيٍّ صافٍ وخالٍ من شوائب الانقسامات العمودية ومطابقٍ لصورة التحليل النظري والجهاز المفاهيمي المادي التاريخي. وهي اليوم تؤرّق الليبراليين العرب المدافعين عن فكرة انتصار الليبرالية الكوني، وفي جملته انتصار الحديث على القديم.

مع ذلك، هل في الوسع أن نَحْسَبَ الهشاشةَ تلك بسبب استمرار التقليد، أي تلك البنى العصبوية الموروثة، في المجتمع العربي؟

من النافل القول إن المجتمعات الحديثة لا تكاد تخلو من وجود جماعاتٍ اجتماعية متباينة الانتماءات الدينية والطائفية والمذهبية، ومتعددة الأصول الإثنية، وشديدة التمسك بخصوصياتها المحلية وهوياتها الثقافية المتنوعة. والكثير من هذه المجتمعات مايزال يعرف استمراراً للبُنَى القبليَّة فيه أو لِبُنًى اجتماعية شبيهة قائمة على علاقات القرابة(٥). وليس الأمر في استمرار هذه البُنى التقليدية في المجتمعات الحديثة خاصّاً بالمجتمعات التي تشبه المجتمع العربي، مثل مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، بل هو ممَّا تشهده مجتمعات الغرب الحديثة والصناعية أيضاً، حيث الطوائف الدينية (كاثوليكية، بروتستانتية، أورثوذكسية) مغلقة على بعضها في البيئة المسيحية، ومنغلقة على غيرها (مسلمين، يهود، كونفوشيوسيين، بوذيين، هندوس) من أتباع العقائد المنتسبين إلى بلدان الغرب، وحيث مشاعر الانتماء إلى أصول إثنية مختلفة (عربية، صينية، أمريكية لاتينية، أفريقية. . .) ما تزال مزدهرة بحيث تعيد صَوْغ هُويَّات ثقافية وقومية فرعية داخل كيانات بلدان الغرب.

غير أن الفارق كبيرٌ بين مجتمعات يطرح عليها تكوينُها الفسيفسائيّ

---

(٥) بالمعنى الذي تستعمله الأنثروبولوجيا المعاصرة. انظر تأسيساً نظريّاً للمفهوم في: Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1949).

الاجتماعيّ معضلاتٍ حادَّةً تطال وحدتَها واستقرارَها السياسيّ، على نحو ما هو عليه الأمر في حال المجتمعات العربية المعاصرة، وبين أخرى لا يُنْتِجُ تكوينُها (الفسيفسائيُّ) ذاك مشكلاتٍ اجتماعيةً وسياسيّةً على الدولة والكيان على نحو ما هو عليه الأمر في مجتمعات الغرب الحديثة. والفارق هذا لا يَقْبَل الإدراك إلّا بالخروج من نطاق المقاربة الإثنوغرافية إلى المقاربة السياسية، و ـ للدقة ـ إلى المقاربة المتوسِّلَة بأدوات علم الاجتماع السياسي.

لا يصبح مجتمعٌ متعدِّدُ التكوين، فسيفسائيُ الهيئةِ، مجتمعاً **عصبويّاً**[٦] لمجرَّد أنه يزدحم بجماعات اجتماعيةٍ فرعية (دون وطنية) تعرِّف نفسَها كوحداتٍ مختلفة عن غيرها بالدين أو المذهب أو الإثنية أو روابط القرابة؛ وإنما هو يصبح كذلك ـ أي مجتمعاً عصبويّاً ـ حين تتحول تلك الجماعات إلى **كيانات ذات طبيعة مؤسَّسيّة**: إلى كيانات طائفية مغلقة تمثِّل بالنسبة إليها وحدات عضوية نهائية في مقابل غيرها على صعيد وعيها بذاتها، وإلى وحداتٍ مغلقة مكتفية بذاتها من خلال ما تستقل به لنفسها من مؤسسات خاصة (تعليمية، ودينية، ومذهبية، واجتماعية. . .) على صعيد إدارة شؤونها. نحن هنا أمام حالة من حالات اندفاعة العصبيات الأهلية نحو **التَّمَأْسُس** في أطر مغلقة خصوصية وغير عامة؛ أي أمام شكلٍ من أشكالِ إنشاء مجتمع فرعيّ داخل المجتمع ودولةٍ صغرى داخل الدولة! وهي حالة يمتنع معها قيام مجتمع وطني ودولةٍ وطنية جامعة.

يبدو هذا المجتمع العصبوي بعيداً عن معنى المجتمع الواحد المتجانس، وتبدو جماعاتُه الاجتماعية أبعد عن أن تكوِّن شعباً بالمعنى الحديث؛ فهي تقدّم نفسَها في صورة قِلَّات («أقليات») تتمايز عن بعضها في الدين أو المذهب أو علاقات القرابة. يهبط معنى الانتماء، في هذه الحال، من الانتماء إلى وطنٍ وشعبٍ إلى الانتماء إلى جماعةٍ وإلى عصبية. وقد يحصل أن تكون هناك جماعة «أكثرية» في هذا المجتمع، أي غالبية سكانية تتمتع بقدرٍ ما من التجانس الديني أو الطائفي أو المذهبي أو القبليّ. غير أنها لا تبدو في سياق التكوين المأزوم للمجتمع العصبوي، وفي نظر العصبيات والقِلّات الأخرى،

---

(٦) انظر مفهومنا للمجتمع العصبوي في: عبد الإله بلقزيز، «دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية،» في: محمد جابر الأنصاري [وآخرون]، **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

سوى قِلّة («أقلية») كبرى سرعان ما تتزايد المخاوف منها ـ من قِبل الجماعات الأخرى ـ لأنها كبرى، أي لأن حجمها العدديّ والتمثيلي لا يُرى إليه إلّا بوصفه سبباً للنَّيل من حقوقها كقِلّات صغيرة!

يعاني المجتمع العصبوي، إذن، من عُسْرٍ حادّ في الاندماج بين جماعاته[٧] على النحو الذي يتضاءل فيه الاعتصاب لعلاقاتٍ غير عامة إلى حدود الزوال والانمحاء، أي إلى حيث تقوم علاقاتُ المواطنة والولاء للكيان والدولة مقام أي علاقةٍ أو ولاءٍ فرعيَّيْن. وليس هذا العُسر الحادّ (في الاندماج الاجتماعي) ممّا يتحمل المجتمع الأهلي (العصبوي) مسؤوليته على نحوٍ رئيسٍ ومباشر، وإنما هو من نتائج عجز الدولةِ نفسِها عن توليد ديناميةِ توحيدٍ وتجانسٍ في النسيج الاجتماعي ينشأ عنها ذلك الاندماج الاجتماعي وتتفكك بها الروابطُ والأطر التقليدية العصبوية. وهو عجزٌ يُرَدُّ إلى **غياب مشروع سياسيّ وطني** لدى النخبة الحاكمة في الدولة؛ أي إلى مشروع يقود إلىً تكوين مجتمع سياسيّ ومجتمع مدني حديثين. ومن النافل القول إن استمرار انقسام المجتمع إلى قِلّات إنما يعبّر عن **العجز الفادح في تكوين أكثرية سياسية في المجتمع** تلغي بوجودها انقسامه إلى قِلَّات أهلية؛ ومسؤولية الدولةِ والسلطة والنخبة الحاكمة هنا مسؤولية مباشرة في عدم إنتاج شروط قيام تلك الأكثرية السياسية التي (هي) ليست شيئاً آخر سوى **قيام نظام المواطَنَة والمجال السياسيَّ الحديث.**

على أن المسؤولية الأكبر والأبعد أثراً وخطورةً هي في إعادة إنتاج الدولة والسلطة والنخبة الحاكمة للمجتمع العصبويّ نفسِه، وذلك من خلال سياسات وإجراءات لا شأن لها سوى تقوية الروابط التقليدية والعصبوية، وترجمة الانقسام العصبويّ في المجتمع إلى صيغة أو صيغٍ سياسية تتركَّب منها السلطة نفسُها. قد تبدأ هذه السياسات والإجراءات منٌ تكريس التعليم الطائفي[٨]، أو من تمتيع العصبيات بحق تشكيل مؤسسات ذات طبيعة انقسامية (تشكيل أحزاب طائفية أو مذهبية أو قبلية أو إثنية. . .) باسم الحريات؛ لكن الدرجة العليا في خطورة تلك السياسات حين تُصَمِّم هذه

---

(٧) انظر في هذا: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٨) كما في لبنان مثلاً.

الأخيرة النظامَ السياسيَّ على مقتضى **المَحاصَصَة** الطائفية والمذهبية والعشائرية والعائلية والإثنية. تفعل ذلك باسم المشاركة، وهي حقّاً مشاركة؛ ولكن ليس في بناء وطنٍ ودولة وإنما في تدميرهما!

ثالثاً: النظام التسلّطي والأكثرية السياسية

لا يعجز مجتمعٌ عن تكوين أكثرية سياسية، وعن الخروج من حال الانقسام الأهليّ العصبويّ، إلا حين يكون محكوماً بنظامٍ سياسيّ مغلق. أي حين تكون السلطةُ فيه موضعَ احتكارٍ من قِبَلِ فئة اجتماعية ونخبةٍ سياسية ضيقة. **وهو عادةً ما يحصل حين تصل هذه النخبة إلى السلطة بوسائل غير دستورية وغير شرعية، أو حين تصل إليها من طريق الشرعية الدستورية لكنها** تُصِرّ على البقاء فيها بصورة غير شرعية وإنِ اتخذت أشكالاً «دستورية» من قبيل التمديد المتكرر للولايات الرئاسية ـ عبر الانتخاب أو الاستفتاء ـ إلى ما شاء الله. كما قد يحصل في حال الأنظمة ذات الطابع العشائري والعائلي التي تتوزع فيها السلطةُ على الأهل والأقربين من دون سواهم! ويَعْظُم خَطَرُ ضَيْق النطاق الاجتماعي والسياسي للسلطة حين تكون النخبةُ الحاكمة من عصبيةٍ أهلية أو تستند إلى عصبية أهلية، الأمر الذي يمتنع معه تماماً ميلادُ ديناميات سياسية تقود إلى تكوين أكثرية سياسية بالمعنى العصري.

ومن أَبْدَهِ الأمور في هذا القسم أن الأكثرية السياسية التي نعني ليست «الأكثرية» النيابية التي نشاهد عملية تفقيس بَيْضها في «انتخابات» المجالس النيابية في الأعمّ الأغلب من البلدان العربية (التي تعرف انتخابات). فهذه «أكثرية» مختَرَعة اختراعاً لدعم سلطان رئيس الدولة وحزبه وصحابته وآل بيته! وهي ـ في الغالب ـ من لونٍ واحدٍ وطعمٍ واحد وأرومة واحدة متكررة التجدُّد. إنها «الأكثرية» التي **لا وظيفة لها سوى تجديد شرعية نظام الأقلية**. بل هي **الإسم الحركيّ** المستعار للأقلية السياسية. الأكثرية السياسية ـ التي نعني ـ شيءٌ آخر مختلف. فهي ليست فئوية، ولا عصبوية، ولا متجانسةَ التكوين الفكري تجانساً مطلقاً، وإنما هي تعبير عن تيار سياسيّ عام ذي قاعدة تمثيلية وطنية ومواطِنيّة، أي يخترق تأثيرهُ البيئات الاجتماعية كافة، ويُعيد صَوْغَ ولاءات الناس على مقتضًى اجتماعي ـ سياسيّ لا على مقتضًى عصبويّ. ومن النافل القول إن مثل هذه الأكثرية السياسية لا يقوم إلّا في كَنَفِ **حداثةٍ سياسية** تنهض عليها الدولةُ والمجتمعُ على السواء، أي في بيئةٍ سياسية تنعدم فيها ـ أو

تتضاءل على الأقل ـ الاصطفافاتُ والولاءاتُ التقليدية (العصبوية) في المجتمع، وتشتغل فيها دينامياتُ التوحيد والتجانس السياسيَّيْن. وهي البيئة التي مَا عَرَفَتْهَا البلدانُ العربية في الأعمِّ الأغلب منها.

لكن المجتمع العصبوي ليس وحده مسؤولاً عن إعاقة إمكانية تكوين أكثرية سياسية إلّا من حيث هو نفسُه ثمرة استراتيجيات سياسية منغلقة، ذلك أن النظام السياسيّ التسلُّطي يشاركه في إعدام تلك الإمكانية أو منعها من التحقق، بل هو يكاد ينفرد بالمسؤولية عن ذلك **لسببيْن**: لأنه نظامٌ تسلُّطيٌّ، أوليغارشي، أوتوقراطيٌّ، ضيّقُ الحَيِّز التمثيليّ، يحتكر السياسةَ والسلطة (و ـ بالتالي ـ يمنع من قيام أكثرية سياسية)، ولأنه ـ ثانياً ـ (نظام) **يعيد إنتاج المجتمع العصبوي** بما هو مجتمع الانقسامات الأهلية التقليدية والروابط القرابية والولاءات العصبية الذي تمتنع معه سياسيةٌ وأكثريةٌ سياسية!

النتيجة الموضوعية التي يقود إليها هذا النظام التّسلّطيّ (الديكتاتوريّ أو الشموليّ، العسكريّ أو المدنيّ) ليست شيئاً آخر غير **إعدام السياسة**؛ أي إلغاء أية حياة سياسية، ومنع قيام أيّ مجالٍ سياسي. ولسنا في حاجةٍ إلى كبيرِ جَهْد لبيان أن هذا النمط من النظام السياسي الكابح لديناميات التطور الموضوعي لتناقضات المجتمع على النحو الذي تُتَرْجِمُ فيه نفسَها سياسيّاً، أي **من خلال السياسة**، وفي مجال السياسة، لا يقترح على المجتمع، وعلى القوى الاجتماعية المعارضة للنخبة الحاكمة، سوى التعبير عن معارضتها وعن مطالبها الاجتماعية والسياسية بوسائل أخرى غير سياسية، أو قُل غير محسوبة في جملة أدوات السياسة وتقاليدها.

لا يمكننا فهم ظاهرة العنف السياسي ـ مثلاً ـ بمعزل عن وعي مدى الانسداد السياسي[٩] الذي يقود إليه نظامٌ تسلُّطي يحتكر المجال العام ويمنع الحَرَاك الاجتماعيَّ من التعبير عن نفسه سياسيّاً أو من خلال السياسة بما هي منافسةٌ سلْميَّة ومدنية. وعلى النحو نفسِه، لا نستطيع وعيَ الأسبابِ التي تُجَدِّدُ الصلةَ بين الدين والسياسة، وتَحْمِل مجموعاتٍ اجتماعيةً على توظيف المخزون الثقافي والديني في العمل السياسي، والتعبير عن مطالبها الاجتماعية

(٩) انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

والسياسية بمفردات دينية، إلّا متى أدركنا علَّة العطب في الحياة السياسية: النظام التّسلطيّ.

من الواضح ـ هنا ـ أننا لا نستعمل اصطلاح النظام التّسلّطيّ لِغَرَضِ وصْفِ **نمطِ ممارسته السلطة**: أي القمع والقهر وكبت الحريات، بل أيضاً ـ وأساساً ـ لتعيين **نمط السلطة** عنده، أي القواعد التي تعتمدها سيطرتُهُ السياسية على سلطة الدولة وأجهزتها. والنمط هذا هو **الاحتكار**: احتكار السلطة واحتكار السياسة معاً. وإذا كان احتكار السلطة يكاد يَسِمُ النخب الحاكمة في البلدان العربية برمَّتها، ما خلا حالاتٍ قليلة ونادرة من البلدان تعرف شكلاً ما **أشكال توزيع السلطة فيها، فإن احتكار السياسة يمثل التعبير الأكثر سوءاً عن** سيرة النظام التسلطيّ في البلاد العربية. لا يكتفي النظام هنا بمصادرة السلطة واحتكار أجهزة الدولة، بل يصادر السياسةَ نفسَها حين يمنعها من القيام وحين يَقْصُرُ الحقَّ فيها على النخبة الحاكمة أو حزبها أو أفراد العصبية الغالبة!

من النافل القول إن نظاماً سياسيّاً مُغْلقاً وتسلطيّاً من هذا النوع لا يَقْبَلُ الوجود والاستمرار إلّا متى كان ثمة مجتمعٌ عصبويّ يتغذى منه ومن انقساماته. والمجتمع العصبوي ليس مجتمع سياسةٍ، أو هو لا يُدْرِك السياسةَ بمعناها العصري (المدني والحديث). ولذلك، قد يفوِّض نخبةً بالقيام على أمر السياسة والسلطة إن أجابتْ مطالب جماعاته المادية.

رابعاً: القوة، والعنف، والشرعية

يقترن معنى الدولة في وعي الجمهور العربيّ بالقوة والشدّة والقهر. ولذلك الاقتران ما يفسّره سواء في تجربة النظام السياسي نفسِهِ وما أبداه من غِلظةٍ وقسوة في ممارسة الحكم أذاقَتِ المجتمعَ العربيَّ مراراتٍ لا تُطاق، أو في تجربة المجتمع التاريخية ونمط صلاته بالسلطة المركزية وما ترسَّخ في مخياله ـ نتيجة ذلك ـ من صورٍ نمطية للسلطة ومن شعورٍ عارمٍ بالرفض لها. وهو اقترانٌ يحتاج إلى بحث عميق يتوسَّل بأدوات التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية والتحليل النفسي للسلوك الجماعي لم يُنْجَز بعد في الفكر السياسي العربي، وليس هدفُنا الخوض فيه في هذا المعرض. غير أن ملاحظة الاقتران في الوعي الجمْعيّ بين الدولة والقوة تُغري بالتمييز بين معنى **القوة** ومعنى **القهر** من أجل **إعادة بناء مفهوم القوة** على نحوٍ صحيح أو دقيق، أي على نحو ما هو متقرِّرٌ كمعنًى في الفكر السياسي الحديث، ومن أجل

إعادة تأسيس مفهوم **المشروعية السياسية** التي تَدْخُلُ القوةُ في تكوينها.

القهر فِعْلٌ من أفعال **العنف الماديّ** المصروف لغاية **الإخضاع** (السياسيّ، الديني، الاجتماعي. . .). وهو لذلك يتوسّل بوسائل **القوة القمعية** دون رادعٍ أخلاقي أو إنساني. **يتلازم معنى القهر**، في هذه الحال، **مع معنى العدوانِ** (الماديّ والمعنويّ) على من يَقَعُ عليه فعل ذلك القهر، لأنه ممارسةٌ تنال من الحقوق المادية والمعنوية للناس (من حرياتهم وأمنهم) بدعوى تطبيق الواجب أو تطبيق القانون. يرتبط فعلُ القهر، بهذا المعنى، بالقوة بما هي **قدرة على ممارسة السيطرة**[١٠] وبما هي قدرة تمتلك أدوات تلك السيطرة. غير أن هذا الارتباط جزئيّ، أو **متعلق بجانب فرعيّ من القوة هو جانبها المادي المنزوع** من أخلاقيته. وعليه، إذا كان القهر هو الشكل الماديّ للقوة، **فهو الشكل** الذي لا يتحقق إلَّا متجرّداً من معنى القوة نفسها بما هي صورة للسياسة وللسلطة المتحصِّلتين شرعيةً عمومية، أو قُل هو **الشكل غير المشروع للقوة**. وهو كذلك، أي غير مشروع، لأنه ينفلت من عِقَال وظيفةِ السلطة كإدارة للحق العام ومن وظيفةِ القوة كأداة لحماية الشرعية السياسية لا للاعتداء عليها من خلال الاعتداء على الحقوق.

حين تلجأ دولةٌ إلى ممارسة هذا النحو من السلطة القهرية، مثلما هو حاصل في أكثر البلاد العربية، فهي بذلك تُفصح عن **أزمةِ الشرعية** فيها وتكشف عن مقدار ما تعانيه من غياب **المشروعية السياسية** للسلطة. **إن ممارسة القهر تعبيرٌ عن عجْزٍ فادحٍ في القوة لدى السلطة والدولة وليس تعبيراً عن القوة أو عن فائضٍ في القوة لديها كما يُعْتَقَد. الدولةُ القوية**، المطمئنة إلى قوتها في الداخل، **لا تلجأ إلى ممارسة القوة** العمياء، أي القهر، لأنها لا تخاف من المجتمع ولا تخشى على نفسها من حَرَاكِهِ السياسيّ. وما ذلك الشعور منها بعدم الخوف لإفراطٍ في الثقةِ بقوتها أو بقدرة تلك القوة على ممارسة ردْعٍ في الداخل، وإنما لثقتها بأنها **تتمتع بالشرعية وبالمشروعية**، وبأنها دولةٌ لجميع مواطنيها المتساوين أمامها وأمام قوانينها.

ثمة تلازُمٌ، إذن، بين القوة والشرعية (وخلافُهُ التلازمُ بين القهر وفقدان المشروعية). **يرتفع معدّلُ قوةِ دولةٍ كلما ارتفع معدَّل شرعيتها في وعي مواطنيها، ويُصيب قوتَها هُزَالٌ كلما دبَّ شرخٌ في شرعيتها**. وكلما تصدَّعتِ

(١٠) Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*.

الشرعية وبَطُلَ عند الناس النظر إلى دولتهم بحسبانها تُمثِّلهم أو ترعى مصالحهم، كلما انقلبت قوةُ الدولةِ إلى قهرٍ وقَمْعٍ وتحوَّلتْ إلى وحشٍ كاسر يبرِّر لجماعاتٍ كثيرة مواجهته بالأدواتِ عينِها التي يستعمل: العنف. ليس هناك مجال لتبرير عنف الجماعات الأهلية ضدّ السلطة ولو كان من باب الدفاع عن النفس في مواجهة عنفها الأصلي وسياساتها القهرية، بل ولا مجال حتى لِالْتماس الأعذار له و«تفهُّم» أسبابه، ولكن أيضاً لا مبرِّر لإغفال مسؤولية السلطة القهرية ـ المنفلتة قوّتها من كل عِقال ـ في التأسيس لذلك العنف الأهلي المضادّ وإطلاق موجاته. ومسؤوليتُها مضاعفة: لأنها البَادِي بالعنف، ولأنها ـ وهذا هو الأهمّ ـ تحتكر العنف (وعلى الدولة في كل الأحوال أن تحتكر العنف)[11].

على أن الفارق كبيرٌ بين احتكار الدولةِ العنفَ وبين ممارستها إياه من دون ضابط. حين تحتكره، تكون قد أنجزت واحدةً من وظائفها «الطبيعية» وهي تنظيم المجال الاجتماعي وحفظ الأمن الاجتماعي وتجنيب الصراعات الاجتماعية احتمالات المواجهة بين ذوي المصالح المختلفة والأيديولوجيات المتباينة. أما حين تمارسُهُ، وخاصة بغير ضابط شرعي، فهي تغامر بتعريض شرعيتها للتصدع، ومعها الاستقرار والأمن والسِّلْم المدني للانهيار. إن كل الأيديولوجيات السياسية التي دعت إلى العنف السياسي وسيلةً للتغيير مثل الماركسية (العنف الثوري) و«الإسلامية الجهادية» («الجهاد»)، إنما انطلقت من فرضية فقدان الدولة والسلطة للشرعية. وبصرف النظر عما في تلك الفرضية من وجهِ صحَّةٍ أو بطلان، فإن في سيرة السلطة القهرية من الأسباب والمقدمات ما برَّر لفكرة العنف ومَهَّد لها الطريق نحو الشيوع وكسب الأنصار. ظلت في حالتها الأولى (= اليسارية) فكرةً نظرية في عموم البلدان العربية ولم تكد تشهد تجريباً لها ما خلا في حالة اليسار اللبناني والحركة الوطنية اللبنانية عموماً (ولكن في سياق حربٍ أهلية!). أما في حالتها الثانية (= الإسلامية «الجهادية»)، فجُرِّبت في غيرِ مكان من الجغرافيا العربية وكان حصادها الفتن التي لا تنتهي!

إن لجوء السلطة إلى ممارسة القهر السياسي ليس تعبيراً عن القوة ـ أو

---

(١١) حول أطروحة احتكار الدولة للعنف الشرعي، انظر: Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 1959), pp. 125-129.

عن فائضٍ في القوة ـ لديها كما قد يُظَنّ، وإنما هو بالعكس تعبير عن مقدار ما تعانيه من عجْزٍ في القوة. وهذا معناهُ، من وجْهٍ آخَر، **أن معيار قوة الدولة ليس مادّيّاً** فحسب وفي جميع الأحوال (أو في المقام الأول) إلّا إذا عَنَى الوجْهُ الماديّ من القوة ما ليس ذا صلةٍ بالعنف وأدوات العنف مثل القوة الاقتصادية والخِدْمية والرعائية **وما** في معناها من السَّجَايا التي تَكُونُ بها دولةٌ ما قويةً في أعيُن مواطنيها وجديرةً باحترامهم وولائهم لها. بل إن معيار القوة شاملٌ سائرَ العناصرِ التي تكونُ بها شوكةُ الدولة وهيبتُها ومهابتُها. إذِ القوةُ هنا هي **مجموعُ القدرات الشرعية التي تملكها الدولة ويسلّم لها بِهَا المجتمع** (= بما فيها العنف الشرعي)، وقد تكون جوانبُها المادية الأقلّ أهميةً إنْ كان معناها ينحصر فقط في نطاق ما هو أمنيّ. بل إننا لا نتزيَّدُ ولا نغالي حين نذهب إلى القولِ إن القوة الحقيقية للدولة هي **القوة غير المادية**، هي **قوتها الأخلاقية وقوتها الإنجازية**، وهي هي التي تُحَقِّقُ بها الدولةُ الاستقرارَ السياسي والأمن الاجتماعي وتَضْمَنُهُما.

من تحصيل الحاصل، في علم السياسة المعاصر وفي تجربة النظام الديمقراطي الحديث، أن الدولةَ وحدها الطرف الذي يَعُودُ إليه الحقُّ الحصْري في احتكار القوة والعنف وأدواتهما وممارستهما على نحوٍ شرعيّ (لحفظ المصالح العمومية أو النظام العام). غير أن احتكار العنف شيء وممارسة القهر شيءٌ آخر مختلف. حين تحتكر الدولةُ العنف، تتصرف كدولة مجرَّدة تمثّل المجموع الاجتماعيّ والحقّ العام. أما حين تمارس القهر، فلا تتحوَّل فقط إلى دولة تسلطية، بل إلى سلطة في يد فريقٍ من المجتمع ضد آخر فتتخلى عن كونها دولة.

القوة الشرعية للدولة هي ما يؤسّس للدولة مشروعيتها السياسية. أما القهر، فَفِعْلٌ من أفعال العدوان على الشرعية، وهو ـ لذلك ـ ينال من المشروعية السياسية للقوة التي تمارسه، وقد يفتح باباً أمام الانقضاض على الدولة والشرعية!

خامساً: في هشاشة الدولة

ثمة ملاحظةٌ جديرةٌ بالاعتبار في مَعْرِض ما نحن فيه في هذا الفصل، هي أنه بمقدار ما تُبْدي الدولةُ، في البلاد العربية الحديثة، ذلك القدر الهائل من الشدة في ممارسة سلطانها على المجتمع أو في حفظ ذلك السلطان من

الأخطار التي تتهدَّده، تكشف عن نقصٍ فادحٍ لديها في القوة وعن قدرٍ غيرِ يسير من الهشاشةِ في بُنَاها ومن الارتباكِ أو عدمِ التوازن في وظائفها وفي نظام اشتغالها. لا تلجأ الدولةُ القويَّةُ إلى ممارسة العنف في الداخل لأنها ـ حيث تكونُ قويةً ـ في غير ما حاجةٍ إليه. وقوتُها من قوة الشرعية التي تتمتع بها في نظر مجتمع يمْحضها الولاء بإرادةٍ حرّة ويرى فيها دولتَهُ لا كياناً برَّانياً مفروضاً عليه بالقَسْر والإكراه. أما حين لا تتوفر لها قوةُ الشرعية، وتسعى في استحصالها أو في التعويض عنها بشرعيةِ القوة، فلا تزيد شرعيتُها ـ بسبب ذلك ـ إلّا تأزُّماً!

من النافل القول إن الحديث في الدولة التي تتمتع بقوة الشرعية المدنية والسياسية (الدستورية، الديمقراطية) يجري عن تجربةٍ في بناءِ دَوْلَةٍ قطعتْ أشواطاً تاريخية (في ذلك البناء) قبل أن تصل إلى لحظة تأسيس الشرعية. لا يتعلق الأمر هنا، إذن، بنماذج للدولة معروضة أمام الاختيار أو بنخب سياسية حاكمة أساءتْ أو أحسنت الاختيار، وإنما **بسيرورة تاريخية** موضوعية محكومة بديناميات سياسية واجتماعية وثقافية خاصة بكل مجتمع ومرتبطة بمستوى التطور فيه. على أن هذه السيرورة ليست عمياء ولا ميكانيكية، وإنما قابلة للتأثير فيها بأفعال الناس وإراداتهم: بالوعي، بالعمل السياسي، بإرادة التطوير والتغيير أو اختصار مراحل التطور. وهذا يفتح الباب أمام شرعية الحديث في مسؤوليات النخب ومدى ما لدى هذه من استعدادٍ لإنجاز التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يُطْلِق ديناميةَ بناءِ الدولة الحديثة، أو تردُّدٍ في ذلك ونكوصٍ عنه.

لِنَتْرُك موضوع المسؤولية في ذلك، ولنُلْقِ نظرة سريعة على الأسباب الكامنة وراء هشاشة الدولة في مجتمعاتنا.

أوَّلُ أسباب تلك الهشاشة **حداثةُ ميلاد الدولة** في البلدان العربية: نعني دولة الاستقلال، حيث يعود ذلك الميلاد إلى بضعة عقود لا تتجاوز جِيلَيْن أو ثلاثة أجيال، وهي فترة قصيرة في أعمار الدول والأمم. ومشكلة الدولة العربية مُضَاعَفَةٌ هنا؛ فبمقدار حداثة سنّها تنوء بثقل المواريث: مواريث الدولة السلطانية التقليدية المنحدرة من التاريخ الوسيط، على نحوٍ تكاد لا تتحرَّر فيه من مضمونها السلطاني القهري ومن علاقتها التقليدية بـ «الرعية» التي لم تتحوَّل بعد إلى مواطنين في عهدها الجديد منذ الاستقلال السياسي. لم تستطع تجربة التحديث الكولونيالي، في حقبة الاحتلال الأجنبي، أن

تقوّض أساسات الدولة السلطانية التقليدية وإن أضعفتْها كثيراً وأطلقت داخلها ديناميات سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة. بل أحياناً ما قاد ذلك التحديث إلى إعادة إنتاج مضمونها السلطاني وتصفيحه بأدوات القوة الحديثة وتمكين الدولة ـ بذلك ـ من قدرات جديدة على الإخضاع ما كانت تملكها حتى في عهدها السابق. ولم تفعل دولة الاستقلال سوى أنها استأنفت تجربة دولة الاحتلال: التحديث الاقتصادي، وتكريس التقليد السياسي والاجتماعي أو عدم الصّدام معه.

تعاقبت على الدولة في البلدان العربية نخبٌ حديثة. إمّا في مركز السلطة أو في جهاز الدولة (البيروقراطية خاصة)، ونمتْ طبقةٌ وسطى نموّاً لا بأس به في الكمّ والنوع، وتوفرت للدولة موارد مالية ناجمة ـ أساساً ـ عن نشاطٍ ريعيّ، واتسع نطاق التعليم في المجتمع، وجرى إدماجٌ نسبي للبوادي والأرياف في دورة التقدم الاجتماعي. . . إلخ. وكان ذلك كلّه كفيلاً بتمكين الدولة من تطوير وظائفها وتنميتها وتكريس كيانها في المجتمع كإطارٍ سياسيّ مرجعيّ يَلْقَى القبول. غير أن حصيلتها من هذا كلّه لم تكن كبيرة، فالزمن الذي قطعتْهُ نحو تحقيق هذه الأهداف ـ التي تطلبت مئات السنين في أوروبا الجنوبية مثلاً ـ كان قصيراً و، بالتالي، قاصراً عن تأمينها. وكلُّ مطالبةٍ للدولة بالإصلاحات ـ وهي قطعاً مطالبة مشروعة وضرورية ـ لن تكون ذات فائدة إن لم تأخذ في الحسبان **زمن** الدولة الحديثة: وهو أقصر زمن مقارنة بزمن أية بنية أخرى في المجتمع العربي (الطائفة، العشيرة. . .). على أن لا يُؤْخذ هذا التعليل الزمني الموضوعي إلى تأسيس خطاب تبريري يلتمس الأعذار الواهية لتخلفها عن أداء وظائفها أو لتمسُّكها بمضمون سياسي مُعَادٍ للحداثة والتقدم.

ثاني أسباب الهشاشة **ضَعْف التمثيلية الاجتماعية** لدى الدولة. فالقوى الاجتماعية التي تمثِّلها أو تَسْتَدْمِجُها في كيانها السياسي محدودة، وعصبوية في الغالب. إذ لا تكاد تخرج عن كونها جماعات اجتماعية موصولة بخيوط القرابة مع النخب الحاكمة، وهذا كل رأسمالها الاجتماعي الذي تتلقى عائدات سياسية عنه لقاء دورها في رفد النخبة الحاكمة أو حماية «التوازن» السياسي القائم. قد تقتضيها اعتبارات «التوازن» ذاك تَوْسِعَةَ قاعدتها الاجتماعية والتطلع إلى استدماج بعض مَنْ يقع خارج عصبيتها الأهلية أو خارج جمهورها الاجتماعي المحدود، وحينذاك لا يكون التوسيع أكثر من **تمثيلٍ رمزيّ** لجماعةٍ

أو جماعات جديدة من خلال **إعادة توزيع بعض فوائض السلطة** على بعض ممثلي تلك الجماعات ممن يُعْتَبرون مفاتيح لمخاطبتها أو للعلاقة بها، ودون أن يكون لذلك التوزيع الجديد للسلطة كبير تأثير في حصة الجماعة أو العصبية الأمّ التي تستند إليها سلطة الدولة. وليس من شك في أن ضَيْقَ إطار القاعدة الاجتماعية التي يستند إليها كيانُ الدولة هو نفسُه الذي تَتَغَذَّى منه ظاهرةُ ضَعف التمثيل السياسي، فيها، بل ضَعْفُ السياسة أو قُلْ انعدامُ وجودها كظاهرة أو كفعالية اجتماعية.

وليس لقائلٍ أن يقول إن هذا التحليل لواقع القاعدة الاجتماعية للدولة ليس يَقْبَل التعميم في البلاد العربية كافة، حيث بعضُ الدول فيها يتمتع بقاعدة عريضة، وحيث علاقاتُ الولاء والعصبية فيه محدودة جدّاً أو لا تكاد تظهر، وعملية التَّبَنْيُن الطبقي فيه آخذةٌ في التعاظم، والمصالحُ متَّجهةٌ إلى كسر الأطر التقليدية وإلى صَهْرِ مختلف الجماعات في تكوينات اجتماعية حديثة. . . إلخ، ذلك أن هذه الظواهر جميعَهَا ـ وهي لا شك موجودة ـ لا تُلْحَظ إلّا في بعضٍ قليلٍ من البلاد العربية من جهة، ناهيك بأنها ـ من جهةٍ أخرى ـ لم تقطع تماماً مع علاقات العصبية والولاء التقليدية التي سرعان ما تعود إلى الواجهة في فترات التَّأَزُّم السياسي فَتَكْشِف عن هشاشةِ الدولة التي تتحول بدورها إلى طائفة! هل نذكِّر بما حدث في لبنان إبّان الحرب الأهلية وفي العراق بعد احتلاله؟

وثالث تلك الأسباب **هشاشة المجتمع** نفسه، فكما يكونُ المجتمع تكونُ الدولة وعلى صورته تَقُوم. إذ لا دولة حديثة نشأت أو تنشأ في مجتمعٍ تقليديّ عصبوي، تماماً مثلما لا يمكن لدولةٍ تقليدية، من النمط السلطاني أو الثيوقراطي، أن تنشأ في مجتمع (مدنيّ) حديث. علاقة التلازم بينهما موضوعية وتاريخية إلّا في وعي لا يَفْقَهُ التاريخ وتاريخ السياسة. نعم، من الثابت أن للدولة والنظام السياسي دوراً كبيراً في إعادة إنتاج التقليد من خلال إعادة تكريس منظومة العلاقات العصبوية المغلقة (بواسطة التعليم الطائفي وقانون الانتخاب العصبوي والمُحَاصَصَة الطائفية والقبلية والإثنية في السلطة)؛ ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك بيُسْر إلّا متى كان هناك مجتمع (عصبوي) له قابلية لاستقبال سياسةٍ تكرِّسُهُ وتُمْعِن في تظهير ظواهره وعلاقاته.

وتصبح المشكلةُ أكبرَ حين تصطدم إصلاحاتُ الدولة أو تجربةُ التحديث فيها بالاجتماع الأهلي التقليدي ومنظومة المصالح الاجتماعية التي تَعُودُ

لبعض القوى والمؤسسات العصبوية الخائفة على تلك المصالح من إصلاح قد يأتي عليها. وفي هذه الحال، يستنفر المجتمعُ العصبويُّ قُوَاهُ ويُطْلِقُ أشكالاً مختلفةً من ممانعةِ التغيير، تارة باسم الدين، وتارة أخرى باسم الحفاظ على نظام القيم الاجتماعي الموروث والسائد. وقد تشتد وطأةُ الاعتراض الأهلي (العصبوي) إلى الحدود التي تُجْبَر فيها الدولةُ على الانكفاء عن التحديث مخافةَ فقدانِ قدرتها على ضبط الأوضاع. هذه كانت سيرةَ العلاقةِ بين الدولة في عهود الإصلاحات وبين المجتمع الأهلي والمعارضة الدينية لأي إدخالٍ لنُظُمٍ حديثة «متفرنجة» إلى المجتمع والسياسة. ومثلما عانت قبل قرنٍ مع هذا النمط من الممانعة، تعاني اليوم وربما بدرجةٍ أكبر خاصة مع صعود موجة جديدة من الاعتراض باسم التمسك بأصول الدين والعودة إلى إنفاذ أحكام الشريعة في الشؤون العامة ونظام الحكم. ومن النافل القول إنها ممانعةٌ تعبّر عن مقدار الضَّعْف الذي يستبدّ بالنسيج الاجتماعيِّ العام والذي سرعان ما تتبدَّى ظواهرُهُ عند أية لحظة من لحظات التأزُّم السياسي؛ وآيُ ذلك أن «قوة» المجتمع العصبوي في وجه الدولة (حين تركن إلى سياسة التحديث) سرعان ما تتحوَّل إلى ضَعْف وهوانٍ وتفكّكٍ لهذا المجتمع حينما يقع أيُّ نزاعٍ أهلي فينفرط عقده إلى عصبيات متذررة (طوائف، قبائل، أقوام) يقاتل بعضُها بعضاً.

* * *

تلك جملةٌ من أهم الأسباب التي تفسّر ظاهرة الهشاشة التي تستبد بالدولة في البلدان العربية المعاصرة، وتَحُدُّ من قدرتها على ممارسة وظائفها التوحيدية والإنمائية وفي جملتها وظيفة إعادة بناء علاقات الولاء السياسي على مقتضى عصري. للدولة نفسِها مسؤولية في ما يعترضها من إخفاق، بسبب مضمونها السياسي ونوعية الفئات والنخب القائمة عليها. لكن مسؤولية المجتمع في ذلك ممّا لا ينبغي إسقاطه من حساب التحليل وإلّا غامرنا بتكوين رؤية أحادية غير متكاملة لظاهرة الامتناع السياسي في الوطن العربي.

سادساً: ضَعْف فكرة الدولة في المخيالِ العام

لا يُجَانِبُ الصوابَ من يذهب إلى أن واحداً من أهمّ أسباب معاناة الدولة وعُسْر استقرار كيانها وانتظام أدوارها ووظائفها (هو) **ضَعْفُ فكرة الدولة في الوعي الجَمْعيّ المجتمعي**، والنظر الدائب إليها بوصفها جسماً مفروضاً

على الفضاء الاجتماعي لا يستثير في المجتمع سوى نزعات التهيُّب أو الرفض والاستنكار. والحق أن الأمر في هذا الاعتقاد ليس يُرَدُّ إلى ملاحظةِ ذلك النفور الاجتماعي من الدولة ملاحظةً عيانيةً فحسب، بل له ما يؤسِّسُه في ميدان التحليل التاريخي كما في ميادين علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي أيضاً. بل إن من الصواب والدقة أن لا يُؤْبَهَ لمُلاحظة ذلك النُّفُور والإنكار العام للدولة إلّا متى كانت (الملاحظة) في مقام الاستنتاج أو الدليل المادي المسبوقِ بتحليلٍ وإلّا عدمت قيمتُها فكانت في جملة ما يُلَاحظُ من الظواهر ولا تُدْرَكُ عِلَلُه. وإذا لم يكن ممكناً التفكير في ظاهرة ضَعْف فكرة الدولة في الثقافة الجمْعيّة بمعزل عن التفكير في مسؤولية الدولة نفسها في إنتاج أو إعادة إنتاج شروط ذلك (الضّعف)، فإنه لن يكون في الإمكان ـ بالقدر نفسِه ـ تَجَاهُلُ عوامل الاجتماع الأهلي وتأثيراتِه في تكوين الاجتماع السياسي، وإن كان في مقام الضرورة أن لا تكون محاسبةُ الاجتماع الأهليّ تَكِئَةً لتبرئة سَاحِ الدولة من مسؤوليتها في دفع المجتمع إلى التَّتَرُّسِ وراء عصبياته.

ثمة أسباب **سياسية** حديثة ومباشرة تدْخل في جملة العوامل التي قد تفسّر هشاشة أو ضَعْفَ فكرة الدولة في الوعي الجمْعيّ العربي أو تفسر ظاهرة النفور من الدولة والتمرُّد على وجودها أو على سلطانها، ومن تلك الأسباب ـ من باب التمثيل فقط ـ **عُمر الدولة الوطنية** القصير الذي لا يتجاوز بضعة عقود، كما أسلفنا القول، ثم مضمونُ سلطانها التسلطيُّ: القمعيُّ والشموليّ. ففي وسع واقعة الميلاد الحديث للدولة أن توحيَ بأن المجتمع لم يتشرَّب بعد، وبما يكفي، فكرة النظام والقانون والولاء لسلطةٍ عليا موحِّدَة ومركزية. وهو إيحاءٌ غيرُ خادع ويقوم عليه من الواقع أكثرُ من دليل.

كما أن في وسع ظاهرة التسلط والقمع أن تفسّر ـ إلى حدّ بعيد ـ ردود الأفعال الاجتماعية النكوصية تجاه الدولة حيث يتحوَّل النكوص إلى **ميكانيزم دفاعي** لحفْظ الذاتية الاجتماعية في وجه دولة متغوّلة، ويصبح اللجوء إلى البُنى والعلاقات التقليدية الموروثة شكْلاً من كفّ أذى السلطان السياسي للدولة وصوْناً لسلطاتٍ أهلية تتهَدَّدها مخاطرُ المُصَادرة الشاملة. غير أن هذا التفسير لا يخلو من نزعة ميكانيكية **جبْرية**، إذْ هو يَذْهل عن العوامل **الذاتية** تماماً ويُعْرِض إعراضاً عن النظر إلى الأوجه الأخرى الممكنة للعلاقة بين طراوة عُودِ الدولة وتسلُّطِيَّتها من جهة وبين ضُمُورِ فكرتها في المجتمع ولدى

الناس من جهة أخرى، وعلى نحو ما تبيَّنَت (= نعني الأوجه الأخرى) في التجارب التاريخية الحديثة لغيرنا من الشعوب والأمم.

ليست الدولة الوطنية الحديثة في الهند ـ مثلاً ـ أقدم من مثيلتها في مصر أو العراق أو سورية. ومع ذلك، فالدولة في الهند من أكثر الدول استقراراً، وسلطانُها في المجتمع جارٍ على مقتضى القبول العام (على الرغم من أن الهند مَتْحفٌ تاريخيٌّ للتنوُّع السّكانيّ والدينيّ والثقافيّ بما يفيض عن أية مقارنة بغيره). وشأنُ تركيا شأن الهند في حداثة عهد شعبها بالدولة الوطنية وفي رسوخ فكرة الدولة لديه. فالتعلُّل بزمن الدولة القصير، إذن، ليس يكفي لتفسير الظاهرة: **ظاهرة النفور من الدولة وطلبِ التفلُّت من سلطانها. وقطعاً لا يكفي التسلط والقمع لتفسيرها. فقد تكون معاناة مجتمعاتٍ من القهر السياسي** مدعاةً إلى المزيد من الطلب لديها على السياسة من مدخل إصلاح الدولة وطلب الحرية والديمقراطية وبناء دولة الحق والقانون، وليس مدعاةً إلى الهرع إلى العصبيات. هكذا كان الدرس المعاصر في مجتمعات أمريكا الوسطى والجنوبية وأوروبا الشرقية.

نحتاج، إذن، إلى تفسير أبعد وأعمق من هذا الذي يأخذنا إليه التحليلُ السياسويُّ السطحي. لِنَقُلْ إنَّ التحليل الملائم في حالتنا هو **التحليل التاريخي ـ الثقافي** الذي يحفر في طبقات التاريخ الاجتماعي منفتحاً على دروس الأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم السياسة أيضاً، منقِّباً عن الأسباب والعوامل العميقة الضاربة بجذورها في تربة التاريخ، ولكن مُنْتَبِهاً ـ أيضاً ـ إلى الدور المؤثر التي تلعبه العوامل السياسية المعاصرة في تغذية تلك الجذور العميقة كي تظل قادرة على الحياة وعلى تجديد ثمارها اليوم.

نحن نذهب ـ بمقتضى هذه المقاربة ـ إلى الأخذ بفرضيةٍ أخرى تقول إن ضَعْف فكرة الدولة في المخيال الجمْعيّ الاجتماعي يَنْهَل من عوامل ثقافية قديمة ومزمنة تعود إلى تكوين الجماعات الاجتماعية العربية، في العهود القديمة والوسيطة، وإلى محصّلتها الثقافية الإجمالية المعبِّرة عن أوضاع ذلك التكوين، ثم إلى وجود الأسباب الحاملة على تجديد ذلك الموروث الثقافِيّ أو إعادة إنتاج قدرته على تمديد بقائه وفاعليته وتأثيره في تشكيل وعْي مَنْ يتلقَّنُون معطياته في الزمن المعاصر. ربّما كان بعضُ تلك العوامل الثقافية سياسيّاً في أوَّل أمره؛ لكنه مع مرور الأيام وأحكامِ التَّقادُم تحوَّل إلى شأنٍ ثقافيّ تشرَّبَتْهُ أجيالٌ من تلك الجماعات بوصفه قرينَةً على ماهو «طبيعيّ» في

اجتماعها، أو على ما هو في حكم الثابت والبديهيّ من «الحقائق» التي يقوم عليها ذلك الاجتماع.

قدَّم ابن خلدون مادة مثالية لأي تحليل علميّ للاجتماع الأهلي والاجتماع السياسي في العالم العربي ـ الإسلامي الوسيط هي نفسها (أي المادة) حصيلة تحليلٍ استثنائي القيمة نَهَضَ بأمره قبل ثمانمائة عام في **المقدمة**[١٢]. حين نعيد اليوم قراءة معطيات ذلك العمل الجليل الذي قام به ابن خلدون، سنكتشف إلى أيّ حدٍّ نجح في العثور على مفاتيح فَهْمِ المستغْلقِ في تكوين ذلك الاجتماع العربي (الوسيط) والديناميات العميقة والدافعة التي جَرَتْ بمقتضاها حوادثُهُ وتشكَّلتْ ظاهراتُه. تكفينا استعادةُ جهازه المفاهيمي لإدراك ذلك. إن مفاهيم البداوة والعصبية والولاء والمدافَعة والممانَعة والغلبة. . . (هي) في مقام إشارات المرور لاكتشاف ذلك الكون الاجتماعي الذي كانَهُ فضاءُ المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط والتي من دونها يمتنع مرورٌ إلى العميق فيه. أظْهَرُ ما يسترعي الانتباه في تحليله ما أقامَهُ من ربطٍ بين الاجتماع السياسيّ والاجتماع العصبويّ. لا تقوم الدولة إلا بالعصبية[١٣] مقترنة بالوازع الديني[١٤]. قوتُها من شوكة العصائب ومن قوة الدعوة الدينية، ولكن ضَعْفَهَا منهما معاً ومن العصبية بخاصة. ولما كان أهل البداوة أشدّ قدرة على الاعتصاب ـ بسبب التوحش في القَفْرِ بعيداً عن أهل الحضر ـ كان لخشونتهم نصيب في تحقيق الغلبة وفي إضعاف الدولة إن كانت لغير عصائبهم[١٥]. إن تاريخ الفتن والثورات إنما يُرَدُّ إلى هذه القاعدة التأسيسية التي قام عليها الاجتماع السياسي الوسيط، وأُفُولُ الدُّوَلِ ـ وإن كان في حسبانٍ آخر لابن خلدون من آثار الاستبداد والترف وضَعْف شوكة العصبية الحاكمة ـ إنما هو من نتائج فعل قوة التمرُّد عليها من خارجها.

---

(١٢) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(١٣) انظر رأيه «في أن المُلك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، في: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ و١٥٣.

(١٤) يلاحظ ابن خلدون أن «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلُها الدين إمّا من نبوّةٍ أو دعوةِ حق»، ذلك أن «الدعوة الدينية **تزيد الدولة** في أصلها **قوة على قوة العصبية**»، على أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» لأن «كلَّ أمرٍ تُحْمَل عليه الكافة فلابدَّ له من العصبية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧ (التشديد مني).

(١٥) انظر الفصل الثاني من الكتاب الأول من المصدر نفسه.

هل خرجنا اليوم تماماً من التقليد الأعرابي المتمرّد على الدولة والسلطان المركزي، المتحرِّر من أيّ ولاءٍ سوى الولاء للعصبية؟ أشك في ذلك. في وسعي أن أقول إننا ما زلنا ـ حتى إشعار آخر ـ نقع في دائرة الانثروبولوجيا الخلدونية. ما يزال التقليد البدوي الأعرابي متمكناً من علاقة الناس بالدولة والنظام والقانون، فترى المجتمع يأبى الانصياع لأية سلطة إلّا تحت تهديد سيف العقاب. وهو إنِ انصاع أخيراً، فَمُكْرَهٌ على ذلك لا عن اقتناع أو اختيار بسبب عدم استبطانه فكرةَ الدولة وما تعنيه من حقٍّ عام. وقد يكون مما له دلالة أن تراجُعَ حالة الحَرَاك الاجتماعي والنقابي والسياسي في المجتمع العربي، في العقود الأخيرة، مقابل صعود حركات الاحتجاج العمياء غير المنظّمة مدنيّاً وسياسيّاً (حركات الدهماء والعنف المسلح والاقتتال الأهلي. . .) ترافَقَ مع **تراجع الطبقة الوسطى** في المجتمع العربي وضمور أدوارها وتفكّك مؤسساتها الحديثة، وتراجُعِ الطابع المديني للحياة وللسياسة من خلالْ تريف المدن وبَدْوَنَةِ السلطة وتشكّل أحزمةٍ ريفية محيطة بالحواضر ومحتضنة للخزان البشري الكافي لإطلاق موجات التمرُّد في وجه الدولة والمجتمع الحديث على السواء. إن فكرة التكفير مثلاً تنتمي إلى ثقافة الخروج. هكذا ولِدَتْ تاريخيّاً منذ الخروج عن طاعةِ الإمام وتكفيره. وهذه الثقافة لم تنشأ في رحاب المركز الإسلامي المديني حيث «الطبقة السياسية» (= الصحابة) تحفظ للدين أصوله وتقاليده، وإنما نشأت في الأطراف (الكوفة، البصرة. . .) حيث المحاربون من القبائل ما زالوا متمسكين بتقاليد التمرد على السلطان (لنتذكر فقط سوابق «حروب الردة» ومقتل الخليفة عثمان واغتيال الإمام علي). فهل خرجت فكرة التكفير عن هذه البيئة اليوم؟ هل خرجت من رحم إسلام الجماعة أم من بيئة خارجية جديدة؟ ثم ألا تجد في هوامش المدن المريَّفَة خزانها البشري؟!

لم يكن تاريخنا السياسي (العربي ـ الإسلامي) سوى تاريخ صراعٍ مديد بين الدولة والعصبيات، بين النظام والفتنة، بين السلطة المركزية والسلطات الأهلية المحلية المتفلّتة أو الساعية إلى التفلت من الأولى. كان ـ بمعنًى آخر ـ **تاريخ صراع من أجل ترسيخ الدولة** في محيط اجتماعي وثقافي نابذ. نجحت الدولة أحياناً في بسط سلطانها وفي إخضاع الأطراف والهوامش المتمردة وفي إدماج بعضها بطريقة ما في النظام، وأخفقت في أحايين أخرى. وحين كانت تنجح، كانت السلطات الأهلية والعصبيات تسلّم لها بوظائفها متى كانت تلك الوظائف في مصلحتها أو تعزّز سلطانها. بيد أنها سرعان ما تُعارضها متى

حاولت مصادرة ذلك السلطان الأهليّ؛ وإذا لم يكن لتلك المعارضة أن تَجْهَرَ بلغةٍ من لغاتِ الخروج والرفض الدينية، فقد يكون لها أن تلتمس الاعتراض من داخل البيئة الدينية نفسِها. ماذا كانت الطرق والزوايا الصوفية غير ذلك؟

يلبس الاعتراضُ على الدولة اليوم ألواناً مختلفة. ربَّما أطل حيناً باسم المقدَّس ممتشقاً عُدَّة التكفير والخَلْع باسم الواجب. وربَّما أطلَّ حيناً باسم حقوق الجماعات الأهلية (العصبيات) في السلطة أو في حصَّةٍ ما من حصصها. ولعلَّه وَجَدَ من المفيد له أن يُطل بلغة العصر: باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني فطالب بتحجيم الدولة والإنقاص من مساحة سلطانها. وفي كل هذه الألوان كان الهدف واحداً: **إضعاف سلطان الدولة**. وهو سلطان يبدو لهذه الاعتراضات جميعاً غيرَ مقبول لأنها لم تتشبَّع بعد بفكرة الدولة، أو لأنها ما تزال سادرة في سبات فكرة الاجتماع المنزوع من أي ضابط: التي تتغذى من الذاكرة التاريخية الأعرابية. يستوي في ذلك من يقرأ ابن تيمية ومن يقرأ روسو أومونتسكيو ومن لا يعرف غير حفظ الأنساب والمفاخرة بها!

الفصل الثاني

الدولـة، الأمـن والتنميـة

أولاً: الدولة والموروث التاريخي

من الضروري قبل تحليل الديناميات العميقة التي تدفع نحو ظاهرة السلبية الاجتماعية التي يُبْديها المجتمع تجاه الدولة، فتؤثر بالغ التأثير في عملية تكوُّن السياسة والمجال السياسي، أو تَدْخُل في جملة العوائق التي تنتصب أمام تكوين الدولة. . .، أن نفكّر في دورِ الدولة السلبي تجاه نفسها، أي في سياساتها التي تفرض بها على نفسها قيوداً فَتَحْكُمُ عليها بالمراوحة عند نقطة الصفر من حركتها. لن نكرِّر هنا ما كتبناه في هذا الموضوع في الفصل السابق، وإنما سنركز بالأساس على مسؤولية نخب الدولة في تلك المراوحة: على تردُّدها، وعلى غياب رؤية سياسية واجتماعية لديها لبناء الدولة.

على الرغم من حال التأخر التي يرزح فيها الوطن العربي وتزيد من مستوى الفجوة التي تفصله عن العالم المعاصر وعن حركة التقدم وإيقاعها المتسارع في هذا العالم؛ وعلى الرغم من تعاظم حجم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي تضغط على الحياة والاستقرار فيه، سيكون ضرباً من العدمية السياسية أن يقال إن الدولة لم تنهض بأي دورٍ تحديثي في البلاد العربية منذ الاستقلال، وإنها لا تعدو أن تكون استمراراً للدولة السلطانية مخلوطةً مع بعض أصباغ دولة الاحتلال[1]. إن الجِيل الذي عاش العقود الخمسة الأخيرة

(١) يذهب عبد الله العروي عكس هذا الاتجاه حين يقول: «ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية. . . إنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور =

على الأقل ـ حتى لا نتحدث عن الشيوخ ـ يستطيع أن يعاين الفروق بين أوضاع اليوم (على أوزارها) وبين أوضاع الأمس. والمؤشرات الكمية لحركة النموّ تقطع بذلك أيضاً. وسواء تعلَّق الأمر بنشر التعليم وإدماج البوادي والأرياف في النظام الاقتصادي والاجتماعي، أو بتوسيع النظام الصحي والضمان الاجتماعي، أو بشق الطرق ومدّ شبكات المياه والكهرباء، أو بتحسين الزراعة وزيادة المنشآت الصناعية، أو بتنمية موارد الدولة، أو ببناء قوتها الدفاعية لحماية الأمن والسيادة، أو بتحسين مستوى المعيشة. . . إلخ، فإن مكتسبات عديدة تحققت في نصف قرنٍ الأخير بحيث لا تقبل الإنكار حتى وإن لم تكن في مستوى التوقع وانتظارات الرأي العام.

ينطبق هذا على الدول التي قامت فيها أنظمة راديكالية ونخب ثورية وعلى الدول التي قامت فيها أنظمة ونخب محافظة، مَنْ كان منها في حالة عداء ـ واشتباك ـ مع الغرب الإمبريالي ومَنْ كان منها في حالة وفاق أو تحالفٍ معه. لم تكن جميعُها على الدرجة ذاتِها من الإنجاز: كانت متفاوتة، بل كان التفاوتُ بينها أحياناً على درجة كبيرة. ولم يكن سببُه سياسيّاً دائماً، أي مرتبطاً بنوع النخبة السياسية الحاكمة ونمط توجهاتها وخياراتها، وإنما كان يعود ـ في الأعمّ الأغلب ـ إلى التفاوت بينها في الإمكانيات والموارد. وهو ما تبيَّن أكثر مع الطفرة النفطية وفوائض الأموال الناجمة عنها وما سمحت به من ممكنات غير مسبوقة في مجال التنمية.

غير أن هذا النمط من التحديث الذي أقدمت عليه النخب العربية، بتفاوُتٍ بينها في الإرادة وفي الحصيلة، ما كان يكفي كي تَقُومَ دولةٌ حديثة ومجتمعٌ حديث لأنه مسَّ الجوانب المادية الاقتصادية والخِدْمية ولم يتناول غيرها من البُنى السياسية والاجتماعية والثقافية. لا مِرَاءَ في أنه وفَّرَ بعضاً من أسس التقدُّم الاجتماعي، لكن ذلك لا يعني شيئاً إن بقيتِ البُنى السياسية والاجتماعية متكلّسة، تُعيد إنتاجَ نفسِها باستمرار وتطرح في كلّ أزمةٍ سياسية مشكلاتها التي لا تنتهي. لقد أتَتْ حصيلةُ ذلك التحديث المادي شوهاء وأحياناً كاريكاتورية: التعايش بين نظامٍ اجتماعي عشائري ـ مثلاً ـ وبين نمط اقتصادي

= الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة. . .». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٢٩.

استهلاكي من النوع السائد في أكثر مجتمعات الغرب تطوُّراً! أو التعايش بين النظام الطائفي القروسطي وبين الأفكار السياسية الحديثة عن الحرية والمواطنة (وكأن المواطنة ليست هي تقويض الولاءات الطائفية)! وهكذا ظلت الحداثة تمسّ القشور كطلاءٍ خارجي لبناءٍ متهالك فيما بقي البناء قائماً على أساساتٍ تتآكل من فرط تَقَادُمِهَا مع الزمن وتَنَاقُصِ قدرتها على مقاومة أحكام ذلك الزمن. ظل المجتمع عصبويّاً وهو يرْفُل في نمط الاستهلاك الحديث؛ وظلتِ السياسيةُ محكومة بثقافة الراعي والرعية، وظل التمثيلُ السياسيُّ (النيابي) تمثيلاً طائفيّاً أو قَبَليّاً، وتوزيعُ السلطة مُحَاصَصَةً بين العصبيات. . .، وظلتِ الدولةُ حصةً مخصوصة للعسكر أو لشيوخ القبائل والعشائر أو لزعماء الطوائف!

نبَّه عبد الله العروي، منذ أربعين عاماً، إلى هذه المفارقة التي قامت عليها تجربة التحديث في الوطن العربي: إلى تحديث البنى المادية المترافق مع إعادة إنتاج التقليد في البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية[٢]. ها نحن نرى نتائج هذه السياسات الخاطئة للنخب العربية في **عودة الموروث** إلى مسرح الأحداث وفرضه جدول أعماله الخاص على السياسة والاجتماع والثقافة، وعَجْزِ الدولة عن تقديم جواب عن الأسئلة والتحديات التي بات يطرحها على وجودها نفسِه! ماذا نسمّي العودة المخيفة للعصبيَّات الأهلية التقليدية (الطوائف، العشائر، الأقوام، المذاهب. . .) إلى مسرح الحياة السياسية وتراجع كل مظاهر الحداثة الاجتماعية (مؤسسات التمثيل الشعبي: النقابي، الحزبي، الاجتماعي. . .) أو صيرورتِها أدواتٍ تحت تصرّف تلك العصبيات؟ ماذا نسمي صعود الحركات الأصولية المتطرفة الرافضة لكل قيم العصر وانحسار الفكر الإسلامي الاجتهادي والإصلاحي[٣]؟ إن ذلك كلّه ثمرة مُرَّة لسياساتٍ تجاهلت مشروع التحديث السياسي والثورة الثقافية وإعادة صوْغ النظام الاجتماعي على مقتضًى حديث، وآثَرَتْ مغازلةَ التقليد ومداهنةَ قواهُ الاجتماعية والثقافية والتمكينَ له في مؤسسات الدولة وفي المجتمع.

نحن هنا لا نؤاخذ النخب على عدم تبنّيها العنف في مواجهة التقليد،

---

(٢) انظر بالأخص كتابه: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٣) انظر رأينا مفصَّلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

لأننا لسنا من المدرسة السياسية والأيديولوجية التي تعتنق هذه العقيدة القاتلة، ولأننا لا نرى في ذلك العنف إلّا سبباً متجدّداً لتوليد المزيد من التمسُّك بالتقليد والتقوقع والتشرنق على الذات[٤]، وإنما نؤاخذها على التردُّد المزمن في رسم الحدود الفاصلة بين نظام الدولة وبين النظام الأهليّ العصبويّ، بين السياسيِّ والدينيِّ، على نحوٍ يمنع الاختلاط أوّلاً، مثلما نؤاخذها على التَّلكُّؤ في فتح الباب أمام تشريعات للأسس التي تسمح بتحقيق اندماج اجتماعيّ حقيقي تذوب فيه العصبيات وتلتغي فيه أدوارُها كبُنى ومؤسسات سياسية أو قابلة لأن تكون سياسية ثانياً. أما حسم العلاقة بين الدينيِّ والسياسيِّ، فنفهمه بمعناه السياسيّ والدستوري والثقافي لا بمعناه الأمنيّ الذي أدْمَنَتْ عليه سياسات تلك النخب. ولسنا نقصد بهذا النوع من الحسم منع الحركات السياسية ـ التي تستلهم المثال الديني الإسلامي ـ من العمل السياسي، بل تشجيعها على الاندماج في الحياة السياسية ولكن بوصفها أحزاباً سياسية لا أحزاباً أو جماعات دينية، لأن ذلك الاندماج وحده يؤسّس لتحوُّلها إلى حركات واقعية[٥] وينزع مبرِّر اللجوء إلى العنف: الذي يلازِمُ عادةً الشعورَ بالعزْل والإقصاء.

إن رسم الحدود الذي ندعو إليه **يكون بالقانون وبالسياسة وفيهما**، أي من خلال إجراءات تُعَادِلُ في قيمتها ثورةً أو تغييراً اجتماعيّاً وسياسيّاً شاملاً على الرغم مما قد يَبدو عليها من تواضُع. إن تشريعَ قوانين انتخابية عصرية لا تسمح بوضع أطرٍ للتمثيل العصبوي في مؤسسات الدولة أو تراعي محاصصةً أهلية؛ ووضع قوانين للأحزاب لا تعترف إلا بقواعد التمثيل السياسي للمواطنين فيها بمعزل عن الانتماء الديني والطائفي والعرقي والقبليّ؛ ووضع سياسة تعليمية وطنية وعصرية لإنتاج مواطنين متعلمين ولاؤُهم للوطن لا لعصبيةٍ أو جماعةٍ مُغلقَة؛ وإخراج الدين ـ كملكية جماعية للشعب والأمة ـ من المنازعة السياسية وعدم التلاعب به لا من قِبل السلطة ولا من قِبَل أية جماعةٍ من المجتمع...، ستكون جميعُها إجراءات عَسِيَّة بتسريع وتائر الاندماج الاجتماعي والاستقرار السياسي؛ وهُمَا معاً ممّا لا غنًى عنه من أجل قيام الدولة الحديثة.

---

(٤) انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

(٥) انظر: المصدر نفسه.

على النخب الحاكمة أن تدرك أن أقصر طريق إلى إضعاف الدولة هو فتح هذه الدولة على العصبيات والفقهاء أو فتْحَهَا النار عليهم! إنها في غير حاجةٍ إلى تَمَلّق العصبيات ورجال الدين كي يستقر لها حال. وهي قطعاً في غير حاجةٍ إلى استعداء هؤلاء وأولئك للهدف نفسِه. إنها، باختصار، في حاجةٍ إلى بناء دولة، والدولة شيء والعصبية والدين شيء آخر.

ثانياً: نقدُ الدولةِ من أجل الدولة

يأتي على الناس حينٌ من الدَّهْر لا يشغلهم شاغل أكثر من صَبِّ غضبهم على الدولة وتحميلها أوزار أوضاعهم الاجتماعية والحياتية: ما كان منها ذا صلةٍ بها وبسياساتها أو ما لم يكن منه شُبْهَةُ صلةٍ لها به. إذا ساءت أحوالُهم المعيشية، فالدولةُ مسؤولة. إذا انْسَدَّتْ سُبُلُ الحصول على العمل، فَلِلدَّوْلةِ يَدٌ في الأمر. إذا رَامُوا حرياتٍ أكثرَ ولم يبْلُغوها، كانت الدولةُ سبباً في ذلك. وتَتَعَدَّد القرائن لديهم على أن الدولة تقف وراء المصائِب كلِّها التي تصيبُهم في الحياة اليومية. ثم لا يلبث هؤلاء أنفسُهُم، الذين يَتَوَلَّاهُم بُرْمٌ بالدولة وحِنْقٌ شديدان، أن ينصرفوا إلى التعبير عن حاجتهم إلى تلك الدولة في أثناءٍ يكتشفون فيها الكُلْفَةَ الباهظةَ للفراغ الذي ينْجُمُ عن غيابها أو عن كَبْوَةِ أدوارها، فيُكْثِرُون من الطلب عليها. ذلك مثلاً ما يحصل في حال تدهْوُرِ الأمن الاجتماعيّ وارتفاع معدَّل المخافة عند الناس على ممتلكاتهم وأمنهم. وذلك ما يحصل حين يصل التأزُّم السياسيّ في بلدٍ إلى انقسام اجتماعيّ فإلى اقتتال أهليّ، أو حين يتعرَّض وطنٌ للاستباحة الخارجِيّة أو لخطرِ تلك الاستباحة. حينها، تتحوَّل الدولة إلى أمٍّ حاضِن أو إلى معشوقة يُتَوَلَّهُ بها أو إلى حُرْمٍ سياسيّ يتلازم معناه مع حرمة الوجود الإنساني نفسِه.

لا ينتمي هذا التناقض في المشاعر تجاه الدولة إلى مزاجٍ مضطرب لدى الأفراد والجماعات في المجتمع العربي، وفي أي مجتمعٍ في الكون، وإنما هو **يعبّر عن شخصية الدولةِ نفسِها وعمّا تحمله وظائفُها من أوجهِ تناقُضٍ تكون ملازمةً لها**، وخاصة في المجتمعات التي لم يستقرَّ فيها تماماً معنى الدولة في الوعي الجماعيّ، ولا هي استقرت على القواعد التي تقوم عليها الدولة بمعناها الصحيح. فحين ينتقدها الناس أو يعترضون على سياسات السلطة فيها ويحمّلونها مسؤولية أوضاعهم، فهم لا يجانبون الصواب دائماً. فقد يكون

سوء الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي من سوء التخطيط والسياسة العامّة، أو من تفشي الفساد وهَدْر المال العام وعدم التوازن في السياسة الإنمائية، أو من سوء السياسة الضريبية ومن سياسة الأجور الثابتة، أو من الاستدانة المفرطة ومُسْتَجَرَّاتِها على إدارة الموارد وعلى التنمية، أو من غير تلك من الأسباب الاقتصادية الأخرى. وقد تكون محنةُ الحرية حاصلَ سياسات التقييد والتسلط ومصادرة السياسة وإرادة فرض الرأي الواحد. على أن الدولة قد لا تكون مسؤولة مسؤولية مباشرة عن ضَعْف أو فقر الموارد الطبيعية والمالية، أو عن الفجوة بين الموارد والسكان، أو عن الجفاف، أو عن شحّ الثروة المائية... إلخ، كما قد لا تكون مسؤولة عن عدم التجاوب مع مطالبَ تَدْخُلُ في نطاق حرياتٍ لا يقبلها المجتمع ونظام القيم (الحرية الجنسية، حرية الاعتقاد بغير عقيدة المجتمع...) لأنها تدخل في نطاق محظورات السلطان الاجتماعيّ والديني وليس في نطاق ممنوعات السلطان السياسي فحسب. وهنا فقط يبدو نقد الدولة والاعتراض عليها غيرَ ذي موضوع، أو يَحِيدُ عن مَحَجَّة الموضوعية.

وراء هذا النقد الحادّ للدولة على نقص الشعور بالمسؤولية لديها عن أقوات الناس ومعاشهم وحرياتهم وحقهم في العمل والمسكن والتعلُّم؛ ووراء نقد الفساد في أجهزتها وسياساتها، **طلبٌ** ـ ضمنيّ أو صريح ـ **على الدولة** وعلى أدوارها حتى وإن اتخذ شكل تَشْنيعٍ حادٍّ عليها. إذ لا يُلْقي العاطل عن العمل مسؤولية تَبَطُّلِه على الدولة، ولا يُلقي ذو الدخل المحدود مسؤولية عوزه عليها، إلّا متى كان هذا وذاك مِمَّن يَقِرّ في أنفسهم بأنّ الدولة ربُّ عمل (أو ذات وظائف اجتماعية ـ اقتصادية). ولا يتهمها المعارض السياسي بأنها منحازة إلى طبقة اجتماعية دون أخرى إلّا متى قرَّ في نفسه أن الدولة بطبيعتها دولة المجموع الاجتماعي التي تعلو على التمايزات وتمارس التمثيل السياسيّ والاجتماعيّ بكل تجرُّدٍ وحياد. ثم إن أحداً لا يتهمها بالتسلط والقهر والحيْف إلّا متى وَطَن في نفسه أن الدولة الحق هي الدولة العادلة: دولة القانون والمساواة والحقوق الديمقراطية. خَلْفَ النقد، إذن، تسليمٌ بما للدولة من وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتسليمٌ بالحاجة إلى الدولة من أجل النهوض بهذه الوظائف. يدور الخلاف فقط حول **أسلوب** إدارة الدولة **ومضمون** تلك الإدارة، لا على مبدإ قيامها بها. هذا نوع من النقد للدولة من أجل الدولة، أو قل من أجل الدفاع عن الحاجة إلى الدولة.

ثالثاً: نقدُ الدولة من أجل نقضها!

ثمة نقدٌ آخرٌ للدولة مختلفٌ في المنطلقات والأهداف. يقدّم هذا النقدُ نفسَه باسم الدفاع عن الحرية والتمسُّك بها مبدأً غيرَ قابلٍ للمصادرة أو المساومة: الحرية في التملك وفي التصرُّف دون قيودٍ من الدولة. لكن هذا التمسك بمبدإ الحرية في وجه الدولة لا يكتفي بالرغبة في إرغام الدولة على التسليم به وإحاطته بالحُرْمَة والضمانات، وإنما هو يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: إلى تقييد حرية الدولة نفسِها، أو قل إلى التعبير عن الرغبة في إبطالها لبعض وظائفها أو التخلّي عنها. لا تقوم حرية الأفراد والجماعات ـ بمقتضى هذه المقالة ـ إلا بتحجيم دور الدولة[٦]. إذا كان النقد الأول للدولة نقداً لها على تهاوُنها في النهوض بدورها الرعائي (دولة الرعاية الاجتماعية)، فإن النقدَ هذا ـ بالضّدّ من الأول ـ يحاسبُها على ذلك الدور الرعائي بالذات ويناهض تدخُّليَّتها في الميدان الاقتصادي والاجتماعي، لأن الدولة التدخُّلية هي المسمار الأخير الذي يُدَق في نعش مصالح قوى الاقتصاد الحرّ، أي لأن تلك التدخلية تتعارض مع مبدإ الحرية في التملك والتنافس بحسب هذا المذهب. وبهذا المقتضى، إذن، لا شأن للدولة بالتخطيط ووضع البرامج الاقتصادية، والتدخل في السوق والأسعار، ولا حقَّ لها في التملّك والاستثمار أو في احتكار قطاعات الإنتاج الكبرى وإخراج قطاعات الرّبح من المنافسة. بل لا شأن لها باحتكار التعليم والصحة والخِدْمات والبنى الأساسية؛ تكفيها الضرائب لتعظيم مواردها. فلْتَدَعِ الاقتصاد والإنتاج لأهله، ولْتَهْتَمّ بإصلاح القوانين والتشريعات والهياكل القديمة بما يسمح بتعظيم حرية الاستثمار وفُرَصِهِ وبإطلاقِ المنافسة الحُرَّة من قيودها.

هذا وجْهٌ آخر من وجوه النقد الذي يتعرض له كيانُ الدولة وبعضُ أكثر وظائفه حيوية في المجتمع. تدعي هذه المقالة ـ في استعمالها العربي الراهن[٧] ـ أن مفهومها للدولة هذا هو عينُه واقعُ الدولة في البلدان الغربية

---

(٦) تنهل هذه الفكرة مواردها من أطروحة جون ستيوارت ميل حول الحرية منظوراً إليها في صورة تحرُّرِ الفرد من سلطان الدولة ومن قيودها. انظر: John Stuart Mill, *On Liberty*, edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb, Penguin Classics (Harmondsworth; Baltimore, MA: Penguin, 1974).

(٧) لابدّ من التنبيه إلى أن هذا الاستعمال ما زال حتى اليوم فقيرَ الحجَّةِ ومليئاً بالمفارقات، ونكاد لا نجد خطاباً عربيّاً ليبراليّاً حقيقيّاً يستعيد نصوص الليبرالية الغربية التأسيسية عند من يدافعون =

الليبرالية، وهو التمثيلُ الأمينُ لمعنى الدولة الحديثة القائمة على مبدإ الحرية. ما لا يَقُوله دعاةُ هذا الخيار أن الدول الغربية لم تنسحب من الاقتصاد ولم تتوقف عن أخذ البرامج الاجتماعية في صلب سياساتها، وأنها لا تبيع للخواص قطاعات الإنتاج الاستراتيجية، وأن تفويتَها القطاعات العامة الأخرى يجري بمقتضى مبدإ الشفافية والمساواة في الفرص لا بمقتضى مبدإ القربى والاستزلام والشَّراكة في الفوائد من وراء حجاب. وما لا يقولُهُ هؤلاء أن الحرية الاقتصادية التي يدافعون عنها لا تكون ـ ولم تكن في تاريخ الغرب نفسه ـ إلّا متلازمة مع نظام الحرية السياسية (= الديمقراطية)، فكيف يطالبون بالأولى ويحجمون عن المطالبة بالثانية إلا أن يكون إحجامُهُم قرينَةً على رغبتهم في عدم وجود دولةٍ مؤسسات تُرَاقبهم وتسائِل أنماط تصرفاتهم في الثروة! والمفارقة أن الذين يُعَزُّون الدولة على فقدانها دورَها الاقتصادي بأن لديها ضرائب ـ مباشرة وغير مباشرة ـ تؤمِّن لها الموارد أكثرُهُم في جملة من يتملّصون من دفع الضرائب المستَحَقة أو في جملة من يتحايلون في حسابات الأرباح والمداخيل للتقليص من حجم «الخسارة» الضريبية!

بين مطالبة الدولة بالتدخل لتنمية البلاد وتحسين شروط العيش وصُنْع الفرص والإقساط للناس في الحقوق ومكافحة الفساد وإطلاق الحريات العامة واحترام حقوق الإنسان، وبين مطالبتها بالكفّ عن التدخل في الميدان الاقتصادي وفي حرية السوق وسلَّم الأسعار، وبالكفّ عن تقييد المنافسة وحرية الاستثمار باسم حفظ التوازنات الاجتماعية، نحن أمام موقفيْن من الدولة على طرفيْ نقيض: موقف نقْدٍ لها من فريق، وموقف نَقْضٍ لها من فريق آخر.

رابعاً: في احتكار الثروةِ والسلطة

من الذين يدافعون عن أطروحة تخلِّي الدولة عن دورها الاقتصادي نَفَرٌ يقول إن فوائد ذلك التخلي ليست تعود على الاقتصاد وحده، على حريته ونموّه دون كوابح، ولا على القوى الاقتصادية وقوى الرأسمال بخاصة، واتساع فرص الاستثمار والربح لديها، ولا حتى على مجتمع المستهلكين الذي

= عن هذه الفكرة، بل إن معظم من يدافعون عنها من الاقتصاديين العرب لا يفعلون في الواقع سوى ترداد صدى أيديولوجيا «اقتصاد السوق»، وهي ليست الفكر الليبرالي.

ستتوفر لديه حاجيات كانت محجوزة أو غير متاحة في حقبة سيطرة الدولة على الاقتصاد والإنتاج. . . إلخ، بل ستتخطى عوائدُها ميدانَ الاقتصاد إلى الميدان السياسيّ، حيث سيكون لِتَراجُعِ هيمنتها الاقتصادية كبيرُ أثرٍ في تحكُّمها السياسيّ أيضاً، أو قُل تحكّمها في المجال السياسيّ. وسوف تتراجع ـ بالتالي ـ قدرتها على ذلك التحكّم كي ينفسح المجال أمام تعاظُمٍ مطَّردٍ لسلطة المجتمع ولمساحة الحريات في الحياة السياسية. . .

لعلَّ من حسنات هذه الأطروحة أنها تقيم ربطاً بين السياسة والاقتصاد، غير أن من سيّئاتها أنها تقيمُه على نحوٍ أَشْوَه. إن الفرضية التأسيسية التي يقوم عليها موقفُها في هذا الباب هي أنّ ما يعانيه مجالُ السياسة من حجْزٍ وضَيْق له في الاقتصاد ما يفسِّرُهُ، وهذا الذي يُفسِّرُه ليس شيئاً آخر سوى العلاقة التالية: احتكار السياسة والسلطة ناجم ـ ومتأسِّسٌ ـ على احتكار الثروة، وبصيغة أخرى: احتكار الثروة يقود بالضرورة إلى احتكار السلطة. هكذا تجرِّب أيديولوجيا الليبرالية الطفيلية إضفاء مسحة «نضالية» على محاولتها سرقةَ الأملاك العامة، محاوِلةً كسب قسمٍ من النخب والعاملين في المجال العام ـ دفاعاً عن الحريات وعن الديمقراطية في وجه النظام التسلُّطي ـ وتزويدَهُ بفرضيةٍ زائفة عن الأساس التحتيّ (المزعوم) لظاهرة احتكار السلطة. وقد يوجَدُ ـ وقد وُجِدَ فعلاً ـ من يصدّق أن التقليص من سلطان الدولة على الاقتصاد مَعْبَرٌ موضوعي نحو إضعاف سلطانها السياسي أو تحجيم المنزع التسلّطيّ للنظام السياسي. وكان هؤلاء ـ بكل أسف ـ من جمهورٍ سياسيٍّ وأيديولوجيٍّ آخر غير الجمهور الذي تنتمي إليه تلك القوى الطفيلية.

يمكننا وصف أطروحة هذه القوى عن التلازم بين احتكار السلطة واحتكار الثروة بأنه حقّ يراد به باطل. هو حقٌّ من دون ريب لأن التلازم ذاك قائم بقوةِ الأشياء وبحكم الصلة التي تَشُدُّ السياسةَ إلى الاقتصاد. لكنه باطلٌ حين تعلنه قوةٌ **تملك السلطة وتدَّعي أنها خارجها.** لو أتى التعبير عن هذه العلاقة بين الاحتكارَيْن على لسان ممثلي الطبقة الوسطى أو القوى المنتجة (العُمَّالية مثلاً) لَاسْتَقَامَ معناهُ وثبتَ صِدْقُه، أمّا أن تُرَتِّلَهُ فئةٌ أشبهُ ما تكون بـ «النومنكلاتورا» الروسية: خرجت من أحشاء الدولة ونَهَبَتْ أملاكها وما فتِئَتْ تتحكَّم بقرارها، فذلك هو البهتانُ بعينِه!

لا بأس من بعضِ الإغضاء المؤقَّت (قُلْ أيضاً المنهجيّ) عن الوظيفة

الأيديولوجية التي تَكِلُها تلك القوى لعملية الربط بين احتكار الثروة واحتكار السلطة؛ ثم لا بأس من التسليم معها بصحة ذلك الاقتران بين الاحتكارَيْن في حالتنا العربية، ومن التسليم (المنهجي) بأنها قوة اجتماعية خارج السلطة على ما تدَّعيه. لا بأس من ذلك كلِّه كي نفحص ـ على جهة المنطق والواقع ـ مقولتَها. يترتَّب عن ذلك التسليم أكثر من سؤال:

أول سؤال (هو) حول الاقتران القائم بين الاحتكارَيْن، أو ـ على وجه الدقة ـ حول علاقة التحديد (Détérmination) في بنية الاقتران. يذهب خطاب هذه الليبرالية الطفيلية ـ في سعْيه إلى تبرير شرعية تفكيك وظائف الدولة ـ إلى التشديد على أن احتكارها الثروةَ هو القاعدة التي عليها ينهض احتكارها للسلطة. لِنَقْلِب طرفيْ العلاقة فنجعل العامل المحدِّد (هو العامل) السياسي لا الاقتصادي فنتساءل: أليس احتكار السلطة سبباً آخر لاحتكار الثروة؟ ألا تتولّد الامتيازات وتنمو المصالح في سياق امتلاك السلطة واستعمالها والانتفاع من النفوذ السياسي؟ إنه لكذلك في الدول التي تسيطر فيها نخبٌ لا تتمتع بالشرعية الديمقراطية والشعبية، والتي لا توجد فيها مؤسساتٌ رقابية تنهض بدور الاحتساب على الحاكمين. تصبح السلطة في هذه الحال مَعْبَراً نحو الثروة وليس العكس. ليسألِ الطفيليون أنفسَهُم: كيف جمعوا ثروتهم ومن أين؟ أليس من الدولة؟ متى تكوَّنوا كطبقات مالكة: قبل أن يتسلطوا على الدولة أم أثناء سلطانهم؟

هذه واحدة، **الثانية** أن التسليم بمعادلتهم يستدعي سؤالاً ثانياً يستطلع ما وراء ـ أو ما بعد ـ إمساكهم بمقاليد الثروة: أليس لِانتقالِ الثروةِ من احتكار الدولة إلى احتكار طبقةٍ جديدة ما يجعله مقدمةً لاحتكار هذه الطبقة للسلطة مادام الاحتكارُ الأَوَّل يقود ـ في ما يصرِّحون به ـ إلى الاحتكار الثاني؟ ولعلنا نَحْسَبُ أن هذا ما إليه يَرْمُون حين يندفعون إلى الاستيلاء على الاقتصاد بالطرق والوسائل كافة. ماذا حدث في روسيا يلتسين ومصر السادات؟: خرجتْ فئاتٌ طفيلية مُتْرَفَة من أحشاء الدولة والقطاع العام، بعد جوْلات وصوْلات في النَّهب العشوائيِّ والمنظَّم أَكَل الأخضر واليابس من ممتلكات الشعب، ولم تتوقف عن طلب المزيد، فنُظِّمَتْ جماعاتُها تنظيماً محكماً من أجل الضغط على مراكز القرار، ومارست الضغط عبر الصحافةِ التي اشترتْ أقلامَها، وعبر نوابِها الذين اشتروا أصوات الناس! ثم ما لبث أن جِيءَ برموزها إلى المراكز الحسَّاسة في

السلطة كي تُشْرِفَ بنفسها على عملية بيْع ما تبقى من أملاك عامة... إلى شركاتها!!!

بقي سؤال **ثالث** ذو طابع اعتراضي على خطاب القوى الطفيلية حول احتكار الدولة للاقتصاد: هل الثروةُ التي تسيطر عليها الدولة مِلْكُ طبقةٍ ونخبةٍ (حاكمة) أم مِلْكُ الشعب؟ إن أية طبقة حاكمة في الأرض، وأيّاً كانت درجةُ فسادها ونَهْبها، لا تَقْوَى على نفْي بديهَةٍ هي أن الثروة ثروة المجتمع والشعب وأنها تنتمي إلى الحق العام، وليست ثروةً خاصة بها. الطفيليون وحدهم يَجْتَرِئون على إسقاط ملكية الشعب لثروته حين يطالبون بعرْضها للبيْع (وحتى من دون مزادٍ علني!) وكأنها حقٌّ محقوقٌ لهم!

لقد أُطلقت أيدي القوى الطفيلية في ثروة المجتمع من غير حساب أو ردْع. ومن المؤسف أن القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ظلت ـ تقليديّاً ـ عَيْناً رقيبةً على الحقوق الاجتماعية وحُرْمتها، ولساناً نقديّاً حاذاً لكل أنماط الاستغلال والفساد الاقتصاديّ والماليّ، والتي أحَلَّتِ المسألةَ الاجتماعية ومسألة توزيع الثروة في قلب خياراتها البرنامجية، وهي قوى اليسار الاشتراكي، انصرفت عن هذه الأولوية وعن هذه المهمة إلى «النضال» من أجل الليبرالية السياسية! فكانت خَيْر عونٍ ـ وإن لم تَحْتَسِب ـ لِمَنْ يبتغي نَهْبَ ما تبقّى ممّا يَقْبَل النَّهب!

خامساً: القوى الطفيلية والدولة

ثمة الكثير مما يثير الانتباه في شخصية القوى التي تطالب الدولة في البلاد العربية بالكفّ عن التدخل في الميدان الاقتصادي أو بـ «تحريره» من سلطانها. لم تنشأ هذه القوى ـ في القسم الأعظم منها ـ في بيئة الإنتاج والعمل الاقتصادي كفئات أو طبقات وراءَها تاريخٌ من الاستثمار الخاص أو ذاتِ سلطةٍ اقتصادية حقيقية في المجتمع على نحو ما كان عليه دائماً أمرُ البرجوازيات في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة؛ وإنما هي قوًى وفئات حديثةُ عهدٍ بالتملُّك والاستثمار لأنها نشأت في أحشاء الدولة وفي أحضان القطاع العام، ونَمَتْ مصالحُها الفئوية داخل بيئة الفساد السياسي والإداري والمالي مستفيدةً من انعدام وجود مؤسسات الرقابة النيابية والإعلامية والشعبية أو من تعطيل سلطة الرقابة القضائية أو من غيابهما معاً. ثم لم تلبث أن تراءت لها الفرصةُ للانقضاض على بقايا سلطان الدولة

الاقتصاديّ ووراثة أملاكها تحت عنوان «الإصلاح الاقتصادي» وإطلاق المبادرة الحُرَّة واقتصاد السوق والمنافسة. ولقد أذعنتِ الدولةُ لمطالبها أخيراً تحت ضغط سياقْ اقتصادي وسياسيّ عالمي، من جهة، ثم بسبب نفوذ تلك القوى في الدولةِ التي هي منها، من جهة ثانية، فبدأت في بَيْع أملاكها وأملاك الشعب لهذه القوى الداخلية الجديدة المسلَّحة بالدعم الخارجي!

لا يتعلق الأمر في هذا التعيين بقوى الرأسمال الداخلي العربي التقليدية، أي بتلك التي كانت دائماً ـ ومنذ ميلادها الحديث ـ مرتبطة بنشاطات تجارية وصناعية وخدْمية في عصر القطاع العام وسيطرةِ الدولة على معظم قطاعات الإنتاج (أعني البرجوازيات التجارية والزراعية والصناعية)، وإنما يتعلق بفئات كوَّنتْ رأسمالَها من النهب والصفقات والعمولات والشراكات المموَّهة مع المستفيدين من إقطاعاتها الإدارية ولم تكوِّنْه بالاستثمار ومن الاستثمار في قطاعات الإنتاج والخِدْمات شأن التي سبق ذكرُها. إنها **فئاتٌ طفيلية** نَمَتْ سريعاً في بيئة داخلية متعفِّنة وكانت هي نفسُها في أساس تَعَفُّنِها بمقدار ما كانت ثمرةً من ثمراتها المُرَّة. ولقد قدَّمت مساهمتَها في إضعاف الدولة وفي إضعاف الاقتصاد معاً، ونتائجُ تلك المساهمة ممّا يمكن اليوم معرفتُه من قراءة مشهد الأوضاع الاجتماعية القاتم وما فيه من مفارقات صارخة: الغنى الفاحش والفقر المُدْقِع!

قد يَحِينُ زمنٌ تُحَاسَبُ فيه هذه القوى الطفيلية على ما اقترفتْهُ أياديها في البلاد والعباد، ضدّ الدولة والاقتصاد. لكنَّ الزمنَ اليوم ـ حتى اللحظة أعني ـ زمنُها. وهو زمنُها لأنه زمن وحشيةٍ رأسمالية زحَفَت على الكون كلِّه في العَشْر الأواخر من القرن العشرين الماضي وما بَرِحَتْ تَزْحَفُ. ولأنه زمن الإخفاق الاقتصادي العربي الذي أنتج هذه الفئات الطفيلية في امتداد إنتاجه الفقر والتهميش الاجتماعي والفوارق الفاحشة بين الطبقات. ثم لأن الشكل الجديد من الرأسمالية التبعية في طور العولمة يقضي بالمزيد من تبديد القطاعات المنتجة (الزراعية، الصناعية) وقواها الاجتماعية (العاملة والمالكة) لصالح تركيز العمل والاستثمار في قطاعات طفيلية أو غير منتجة ومدِرَّة للربح (لأنها ريْعية). لم يكن عَجَباً أو مدعاةً إلى العَجَبِ أنَّ أكثر نشاط هذه الفئات الاستثماري يتركَّز في قطاع العقارات واقتصاد الرِّضا (السياحي) وخِدْمات تجارة الرفاه، هذا دون نشاط المضاربات ذي الأرباح الخرافية السريعة سرعةَ صعودِ هذه الفئات، والأنشطة غير المشروعة في الاقتصاد الموازي: تجارة

السلاح والمخدرات وما شاكل مما تفضحه مشاريعُ تبييض الأموال.

على أنه ليس من سبيلٍ صحيح إلى محاسبة هذه القوى الطفيلية وأدوارها التدميرية إلا بمحاسبةِ الدولة والنظام السياسيّ في البلاد العربية على تفريخهما هذه القوى التي انقلبت على الدولة وباتت تنهش من بقايا لحمها وعظمها. ومحاسبةُ الدولة تعني شيئاً رئيساً: نَقْدُ سياساتها وأدائها في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي بحسبانها السياسات التي وفَّرت البيئةَ الداخلية المُنَاسِبة لنموّ هذه الحالات الطفيلية وتضخُّم مصالحها بإفراطٍ أَعْجَزَ الدولةَ ـ عند حدود انفلاته ـ عن أيِّ ضَبْطٍ أو رَدْع. ليس هذا مجال التفصيل في تحليل الديناميات المختلفة التي قادت المشروع التنموي للدولة في البلاد العربية (سواء في صورته «الاشتراكية» أو في صورته «الليبرالية») إلى الإخفاق المدوّي ثم إلى الفشل المروِّع؛ غير أن التأمُّلَ في مشهد الفساد المعمَّم في إدارات الدولة وفي القطاع العام، والتأمُّل في سوء التخطيط وما شَابَهُ من ارتجال، معطوفاً على التصرُّف المطلق في المال العام والموارد من دون رقيب أو حسيب وفي غيبةِ مؤسسات الشعب وسلطتها الرقابية، كل ذلك وسواه يقدم مادة دسمة لتحليلِ مجرى السياق الذي انتهى بالدولة إلى ذلك الإخفاق الاقتصادي الذي أتى يُعْلن عن إفلاس مؤسساتها الاقتصادية وعن عرضها للبَيْع بأبخس الأثمان المادية والمعنوية!

غير أن هذا النقد لا يستقيم من دون حساب حصّة العوامل الخارجية في المسؤولية عمّا لَحِقَ الدولة من وهن وعمَّا أصابَ سلطانَها الاقتصادي من تآكُلٍ وضُمُور. من الصحيح تماماً أن يُقَال إنها هيَّأَتْ لفعل تلك العوامل الخارجية بيئةً مناسبة لكي يكون تأثيرُهُ ناجعاً، وأنها ـ بسبب التعفُّن الذاتي ـ لم تُبْدِ ممانعات حقيقية لضغوط الخارج عليها. غير أنه من الصحيح أيضاً أن يقال إن التوازنَ كان مفقوداً بين قوةِ الضغط الخارجي الهائلة وبين قدرةِ الدفاع الذاتي. وهذه حقيقة تكاد تكون عامةً سائرَ دولِ العالم التي كانت عرضة لذلك الضغط منذ عقد التسعينيات من القرن العشرين الماضي. إن قراءةً لإخفاق الدولة الاقتصادي لا تَلْحَظُ الحقائق الجديدة التي نشأت، منذ ربع قرن، مِنْ قَبِيلِ عودة الليبرالية المحافظة إلى السياسة الغربية (= بدءاً بالحقبة الريغانية ـ الثاتشرية) وعودة الرأسمالية الوحشية في امتدادها؛ ولا تَلْحَظ الأدوار الامبراطورية الجديدة التي باتت تؤديها المؤسساتُ المالية الدولية (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي...) في تقرير مصائر دولٍ وشعوب، وفي رسْم

سياساتها الاقتصادية وإملائها على الحكومات في شكل توصياتٍ برسم التنفيذ الإجباري (وكلها سياساتٌ تقود إلى تفكيك سلطة الدولة على الاقتصاد!)؛ ثم لا تَلْحَظ مفاعيل العولمة في بقايا الدولة وسيادتها الاقتصادية... (إن قراءةً لا تلحظ ذلك) لا تَمْلك أن تفهم الديناميات المختلفة التي قادتِ الدولةَ إلى حتْفها الاقتصادي.

ما الذي يبقى للدولة بعد أن تنسحب من الميدان الاقتصادي؟ بل ما الذي يبقى للمجتمع بعد ذلك الانسحاب؟ إن التوازن الاجتماعي والاستقرار السياسي ـ اللذين بهما تُبْنَى الأوطان وتقوم الدول ـ لا يكونان إلّا في كنفِ دولةٍ تَنْهَض بالتنمية وتحمي الحقوق الاجتماعية. إنْ توقفتْ عن أداء هذا الدور، فَانْتَظِرِ الشرَّ المستطير. ماذا يحدث اليوم غير ذلك؟!

سادساً: الدولة واجتماعيات الأمن

ما الذي يبقى من سلطانٍ للدولة حين تستقيل ـ أو تقال ـ من وظيفة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتَكِلُ أَمْرَ الاقتصاد إلى القطاع الخاص؟ ماذا عساها تُصبح حين تَكُفُّ عن التدخل في السوق والأسعار أو عن دعم المواد الأساس للاستهلاك الشعبي وحماية القدرة الشرائية للمواطنين ومنع الاحتكار والغلاء؟ وأيُّ مرجعية اجتماعية تَبْقَى لها حين تتوقف عن الاستثمار في البُنى التحتية وقطاعات التعليم والصحة والخِدْمات العامة وعن توفير فرص عمل للأيدي العاملة ولِحَمَلَةِ الشهادات وخِرِّيجي الجامعات؟ وكيف سيَنْظُر إليها مواطنوها وهم يشعرون بأنها تَخَلَّت عنهم وتركَتْهُم لِقَدَرِهِم البائس يواجهون جَشَعاً رأسماليّاً لا يَرْحَم؟ إذا كان للدولة ـ في ما مضى ـ بعضُ هيبةٍ وسلطانٍ في الناس، فذلك لم يكن دائماً بسبب جبروتها والخوف العام منها، وإنما كان أيضاً ـ وأساساً ـ بسبب نجاحاتها النسبية في إشباع قسمٍ غيرِ يسيرٍ من الحاجات الاجتماعية للشعب ولطبقاته المحرومة على نَحْوٍ خاص.

نعم، حين كانت الدولةُ تسيطر على الاقتصاد وقطاعات الإنتاج لم تَكُنِ الأوضاعُ الاقتصاديةُ والاجتماعيةُ حسنةً بدرجة عالية، لكنها ـ قطعاً ـ كانت أقلَّ سوءاً مما هي عليه اليوم ومما ستكون عليه غداً لو استمرت عمليةُ النّهب الاقتصادي الجارية. إذا كان التعليم قد انتشر في المدنِ والأرياف ولم يعد حِكْراً لأبناء الطبقات الميسورة، فَبِفَضْلِ الدولة وسياسةِ تعميم التعليم

ومجّانيته. إذا كانت المؤسسات الصّحيّة قد توسَّعت في الماضي وأنقذت حياة الملايين من المصابين بالأوبئة، فَبِفَضلِ الدولة وسياسة التمريض المجاني.وإذا كانت شبكات المياه والكهرباء والصَّرْفِ الصحيّ قد توسَّعت فَوَصَلَتْ إلى المدن الصغيرة وإلى القرى وبعض الأرياف البعيدة عن المراكز، فالفَضْلُ للدولة في ذلك. والفضلُ لها عظيمٌ في توفير العمل لملايين العمال (في مصانعها) والموظفين (في إداراتها) وفي توسيع قاعدة الطبقة الوسطى في المجتمع العربي الحديث. ذلك كان رأسمال الدولة المعنوي والأخلاقي في المجتمع. ما الذي يبقى لها بعد فقدانه؟!

لن يختلف المناهضون للدولة ولدورها الاقتصادي والمؤيدون لها ولذلك الدَّور أن من وظائفها التي لا تُنَازَعُ فيها حفْظَ الأمن واحتكارَ القيامِ بأمره من دون سواها. وحسناً فعلوا إذْ أجمعوا على ذلك. ولكن، هل هذا كلُّ ما يبقى للدولة: أن تملك شرطةً ومحاكم وجيشاً كي تفرض الأمن الاجتماعي في الداخل وتحميَ السيادة من الخطر الخارجي؟ ثم هل يَعْدُو معنى الأمن، في هذه الحال، معنى الرَّدع أو معنى العقاب، وهُمَا مما يُفْرضَان بقوة القانون (وقد تلجأ إلى الزجر أيضاً لفرض القانون أو لفرض احترامه)؟ أين مصادر الأمن الحقيقية التي لا يكونُ أمنٌ بغيرها، أو التي قد لا يُحْتَاجَ إلى الأمن ـ بما هو إكراهٌ أو زجْر أو عقاب ـ إنْ وُجِدَتْ؟

حتى مع التسليم بأن دوراً رئيساً يبقى للدولة في المجتمع ـ بعد أن تكُفّ أدوارَهَا الاقتصادية والاجتماعية ـ هو حماية أمن المجتمع وأمن الوطن، فإن النهوض بهذا الدور الحصْري يمتنع من دون الخروج من المعنى الفيزيقي والإجرائي والأدواتي للأمن إلى إعادة بناء مفهوم الأمن (الاجتماعي والقومي) بما هو **إشباعٌ لحاجات** أو توفيرٌ لها، وبما يقطع دابر العدوان أو انتهاك الحقوق والأملاك بين أفراد المجتمع. فقد يُولَدُ اضطرابُ الأمن من وجود حاجات لا تجد سبيلاً إلى تحقيق نفسها تحقيقاً مشروعاً أو إنسانياً وعلى نحوٍ يحفظ الكرامة، فَتَميلُ إلى التحقُّق من طرقٍ غير مشروعة. لابدَّ، إذن، عند التفكير في مسألة الأمن من التفكير في **البنية التحتية للأمن**، أي في ما يؤسِّسُه. ومن النافل القول إن هذه البنية التحتية ليست أمنية، أو ليست جهاز الأمن وأدواته وتشريعاته، وإنما هي ـ في المقام الأول ـ **اقتصادية واجتماعية وسياسية**.

ها هنا يطالعنا سؤالٌ إشكاليٌّ رئيسٌ: هل أمنُ المجتمع والناس

والممتلكات الخاصة ممكنٌ من دون أمنٍ اقتصادي واجتماعي يمتصّ الحاجات ويرعى الحقوقَ ويخفّف من حدّة الأسباب التي تُنْتِجُ معضلات الأمن في أي مجتمع مثل الفقر والبطالة والتهميش وانسداد الآفاق الاجتماعية أمام الناس؟ وهل الأمن الخارجي (للدولة والوطن) يتحقق فقط من طريق سيادة الدولة الترابية والسياسية وصوْن تلك السيادة من الخطر الأجنبي أم من طريق السيادة على الثروة والمقدّرات وتعظيمها من أجل حماية استقلالية القرار الوطني؟

ثمة درسٌ غنيّ في الفكر الاستراتيجي الحديث والمعاصر مفادُهُ أن جوهر الأمن القومي لأي مجتمع ولأيةِ أمَّةٍ ليس الأمن العسكري، حصراً، وإنما الأمن الاقتصادي والغذائي[8]. فالدول والأمم لا تحمي سيادتها واستقلالَها وإرادَتها بالجيوش فقط، وإنما **بقدرتها الاقتصادية وبتماسك نظامها السياسي والاجتماعي الداخلي** في وجه التهديدات الخارجية. وهي أيضاً لا تتعرض لفقدان سيادتها أو استقلال قرارها الوطني بالغزو العسكري الخارجي فحسب، بل أيضاً **بالاستتباع السياسي** من القوى الأجنبية وما تفرضُه عليها إملاءاتُه من ارتهانٍ لإرادة الأجنبي وفقدانٍ للقرار الوطني المستقل. وغالباً ما يقع ذلك حين يعجز مجتمعٌ عن تحقيق أمنه الاقتصادي والغذائي فيسقط تحت رحمة أو جحيم الديون والإملاءات والإذعان لمشيئة الخارج. هل حَمَى «الجيش الأحمر» بكل هيبته الاتحادَ السوفياتي من الانهيار بعد أن اهترأ وضْعُهُ الاقتصادي وتَعَفَّن داخلُه الاجتماعي والقومي؟!

ليس هذا درساً في الأمن القومي (الخارجي) فقط، إنه كذلك بالنسبة إلى مسألة الأمن الداخلي: الاجتماعي والسياسي. إذا لم يكن في وسع المجتمع والدولة إشباع حاجات المواطنين، وتأمين مستقبل أبنائهم، ورفع سيف الحيف عنهم، وتمتيعهم بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية (إلى جانب السياسية)، وحماية تلك الحقوق من أي لونٍ من ألوان النَّيْل منها...، فلن يكون في الوُسْع نهوضُ الدولة بواجب حفظ الأمن العام إلّا بحمّامات الدم وقوافل الشهداء ومواكب المعتقلين! وليس هذا من الأمن في شيء.

لا مناص من دور الدولة التنموي (الاقتصادي والاجتماعي). هذا دورٌ تؤديه في المجتمعات المتقدمة في الغرب ولم تتنازل عنه أو تتراجع، فكيف

(٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الأمن القومي العربي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩).

بمجتمعات متأخرة مثل المجتمعات العربية ما زال نصفُ سكانها أُمّيّاً، ورُبُعُ أبنائها تحت خطّ الفقر. ومن دون هذا الدور التنموي ـ الذي لا يمكن أن تقوم به إلّا الدولة ـ سيزيد الأمن الاجتماعي والسياسي تدهوراً، وسيَعْسُر عليها أكثر فأكثر أن تنهض بمهمة حفظه على الوجه المناسب. وحينها لن يكون في وسع الهراوات والقنابل المسيلة للدموع والتوقيفات الجماعية أن تَرُدَّ على صرخات الجوع ومشاعر الحرمان.

* * *

تُقَدِّمُ ظاهرةُ الإرهاب والعنف السياسي، المتزايدة وقائعُهُما في المجتمعات العربية المعاصرة، مثالاً نموذجياً للظواهر التي تستدعي نمطاً من التفكير يَلْحَظُ صلاتِ الوَصْل فيها بين السياسيِّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ، ويَضَعُ معالجتَها عند نقطة تقاطُعٍ بين هذه الأبعاد كافة وبين النهج الأمني المألوف في النظر إلى هذه الظواهر وفي مقاربتها والردّ عليها. نحن ـ هنا ـ إزاء ظاهرةٍ تتفرَّد ببيان مابين السياسيِّ والاجتماعيِّ ـ الاقتصاديّ فيها وما بين الأمنيّ من تَرَابطٍ أو تداخُلٍ أو اتِّصال. كان يجري التجاهل التام لمثل ذلك (الترابط) في ما مضى ـ مقروناً بتشديدٍ مُبَالَغ فيه على المعالجة الأمنية للظاهرة ـ كما لو أن العنف والإرهاب لَيْسَا ناجميْن عن **مقدمات سياسية ومجتمعية!**. غير أن الحدود المتواضعة لنجاحات المعالجة الأمنية للظاهرة، وتزايُد الإدراك الفكريّ والسياسيّ لِتَشَابُك أبعادها وعناصرها وأسبابها من لدن المهتمين بتحليلها، لم يلبثا أن نبّها إلى الحاجة إلى إعادة النظر في العقيدة الأمنية التي وجَّهَتْ سياسات الاستيعاب والمواجهة التي سَلَكَتْها النخبُ العربية الحاكمة في مقاربة الظَّاهرة. وهكذا بات من المألوف أن يقال ـ وعلى أَوْسَع نطاق ـ إن المقاربة الأمنية للعنف والإرهاب ليست عَسِيَّةً بالقضاء على الظاهرة، بل لا مناص من معالجة **الأسباب التحتية والعميقة** التي تولِّدُها.

لابدَّ من استدراكٍ ـ هنا ـ للقول إن النزعة الأمنية **الاستئصالية** في مواجهة ظاهرة الإرهاب، وظاهرة العنف السياسي، لم تَنْتَهِ تماماً أو تتراجَعَ على نطاق واسع وبشكل حاسم، لكنها ـ قطعاً ـ تلقَّت نكسةً مُوجِعَةً في السنوات الأخيرة وفَقَدَتْ قدرتَها على تبرير نفسِها وشرعيتِها أمام الرأي العام. لكن ذلك لم يحدث بسبب قناعاتٍ فكرية أو سياسية لدى أصحابها، وإنما نتيجة اصطدام

سياسة الاستئصال الأمني بجدار المستحيل ودخولها نفقاً مسدوداً[٩]. ومع أن الأعمَّ الأغلب من الدول العربية، ومن النخب الحاكمة فيها، ما فتِئَ يَسِيرُ في النهج الأمنيّ الاستئصالي نفسِه ويُرَاهن عليه سبيلاً ناجحاً لإلحاق الهزيمة بقوى الإرهاب والعنف السياسيّ، إلّا أن بعضاً قليلاً من الدول والنخب العربية بات يسلِّم بالحاجة إلى مشروعٍ مختلِف لمقاومة الإرهاب والعنف يكون مدخلُه **مقاومة الأسباب الاجتماعيةِ والاقتصادية التي تُوَلِّدُه**.

ما يعنينا في موضوع الإرهاب ـ وسائر أشكال العنف السياسي ـ هو اتصالُه بجملةِ عوامل مجتمعية (اقتصادية، اجتماعية، سياسية، ثقافية) توفِّر لوجودهِ أو لزوالِهِ البيئةَ الموضوعيةَ المناسبة. قد يوجد مِن الباحثين في الظاهرة مَنْ يشدّد على العوامل السياسية[١٠] التي هي من نوع غياب الحريات والديمقراطية وهيمنة نزعات القمع والإقصاء السياسي ومصادرة المجال السياسي برمَّته و ـ بالتالي ـ دَفْع الحَرَاك الاجتماعي إلى التعبير عن نفسه خارج القواعد المألوفة للسياسة، أي في صورة عنفٍ مسلّح. وقد يوجد منهم مَنْ يشدّد على العوامل الثقافية والدينية[١١] التي هي من قبيل انتشار أفكار الغُلُوّ والنزعات التّمامية وفشل محاولات الإصلاح الديني وانغلاق باب الاجتهاد في الفكر الإسلامي. وليس هؤلاء وأولاء على خطإ في ما يذهبون إليه من تعليل. غير أن ذلك الضرب من التعليل (السياسي والثقافي ـ الديني) للإرهاب والعنف **يحتاج بدوره إلى تعليل**، أي إلى فهم **الأسباب التحتية**

(٩) لا يعبّر مشروع «الوئام المدني» ـ الذي أطلقه الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة ـ سوى عن ذلك الانسداد الذي كانت سياسةُ الاستئصال الأمني قد قادت إليه على نحو ما طُبِّقت، منذ الانقلاب على المسار الديمقراطي وإزاحة الرئيس الشاذلي بنجديد في مطلع العام ١٩٩٢، في مواجهة الحركة الإسلامية. ومع أن أحداً لا يمكنه أن يبرّر عنف الجماعات الإسلامية («الجيش الإسلامي للإنقاذ»، وخاصة «الجماعة الإسلامية المسلحة») طوال سنوات التسعينيات، إلّا أن سياسات الاستئصال التي انْتُهِجَت من قبل «المجلس الأعلى للدولة» ثم في عهود علي كافي ومحمد بوضياف واليامين زروال لم تكن تَقِل عنفاً عن العنف الإسلامي المسلّح، ولعلّها كانت مسؤولة عن تغذيته أحياناً. انظر: عبد الإله بلقزيز، **عُرس الدم في الجزائر** (طنجة: منشورات شراع، ١٩٩٨).

(١٠) مثل برهان غليون، انظر: Burhan Ghalioun, *Le Malaise arabe: L'Etat contre la nation*, cahiers libres-essais (Paris: Ed. la Découverte, 1991), et

برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١).

(١١) مثل رضوان السيد. انظر: رضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، و**الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

العميقة التي تجعل من بيئةٍ سياسية غير ديمقراطية ومن بيئة ثقافية ودينية منغلقة **عاملاً مساعداً** في إنجاب تلك الظواهر. ولعلّه من غير الممكن فهم الظاهرة فهماً شوليّاً متكاملاً من دون حساب **دور العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية**. ذلك أنه ليس ثابتاً ـ من سوابق الواقع والتاريخ ـ أن جميع البيئات السياسية والديكتاتورية والبيئات الثقافية والدينية المنغلقة أنجبت حركاتٍ إرهابية، فقد نشأت حركات «الإرهاب الثوري»[١٢] ـ مثلاً ـ في الديمقراطيات الغربية، بينما أنتجت بيئاتٌ ثقافية ودينية منغلقة حركات التصوف والزُّهد والنّسك: وهي أبعد ما تكون عن العنف وتقاليده.

والحقّ أن الدراسات التي أنجِزت، في حقل علم الاجتماع السياسي، حول ظواهر الإرهاب والعنف السياسي في البلاد العربية والإسلامية المعاصرة (وأشملُ تلك الدراسات أنجزَهُ باحثون غربيون) نبَّهت إلى الأثر الحاسم للأوضاع والبيئات الاجتماعية في انتعاش الظاهرة في العقود الثلاثة الأخيرة (وهي ـ للتذكير ـ الفترة التي ستشهد إخفاق المشروع التنموي العربي وتراجع دور الدولة في الحقليْن الاقتصادي والاجتماعي). لقد بَيَّنَتْ بالقرائن ارتباط حركات العنف ببيئات اجتماعية مفقَرة ومهمَّشة واتساع نطاق نفوذها وجمهورها الحركيّ في تلك البيئات. فالفقر والحرمان والتهميش والانسحاق الاجتماعي هي ما ولَّدَ الظاهرة ونَفَخَ في روحها وليس أفكارَ الدُّعاة وخطابات التجييش. بل إن فِعْلَ التحريض والتجييش نفسَه ما كان ليمتلك كل تلك الطاقة المذهلة على التأثير في قطاعات عريضة من الجمهور لو لم يخاطب وجداناً حانقاً ومكلوماً بأوضاع اجتماعية مأساوية تدفع نحو كل أشكالٍ قصوى من الرفض والنقمة والاحتجاج. . . وصولاً إلى الانتحار.

إن مقاربة ظاهرة العنف والإرهاب من مدخل التفكير في البُنى والشروط التحتية (الاجتماعية ـ الاقتصادية) تقدم فرصة لفهمٍ موضوعيٍّ صحيح للظاهرة بمقدار ما تُسَدِّدُ ضربةً للمقاربة الأمنية الاستئصالية المدفوعة إلى جنونها الأقصى والمرتكزة إلى الفرضية الخاطئة عن انحراف سلوك مُمارِسِي العنف والإرهاب، وإلى الفكرة الأكثر خطأ عن إمكانية تصويب ذلك الانحراف من طريق الرَّدع الأمنيّ العنيف! **إن الأمن الحقيقي هو عدم استخدام أدوات الأمن**

(١٢) مثل منظمات «الأولوية الحمراء» في إيطاليا، و«بادر ـ ماينهوف» في ألمانيا، و«العمل المباشر» في فرنسا، و«الجيش الأحمر الياباني» في اليابان. . .

(إلا عند الضرورة القصوى)، **أمن المجتمع** بما هو **إشباعٌ للحاجات**، أي بماهو **أمنٌ اقتصادي** وغذائي واجتماعي. من دون تنميةٍ وتوزيع عادل للثروة، ومن دون تأمينٍ لحقوق الفئات الأقل دَخْلاً ولحقوق المَرْمِيّ بهم على هامش الاقتصاد والإنتاج، لن يكون في وسْع الأمن أن يحفظ أمناً. قد ينْشُرُ الرعب وينتقي ضحايا يحوِّلهم إلى مُجَسَّمٍ تمثيليّ لما سَيَلْحَقُ الجميع، لكنه ـ قطعاً ـ لن يستأصل مشاعر الحِنْق ورغبات الانتقام للنفس من الحرمان، ولن يمنع كثيرين من ركوب موجات العنف والإرهاب؛ بل هو قد يضيف سبباً جديداً إلى ترسانة المبرِّرات التي يسوقُها الداعون إلى العنف لتسويغ العنف وشَرْعَنَتِهِ.

الفصل الثالث

الوعـيُ بالدولـة

أولاً: في الشعور الإيجابي بالدولة

ثمة حقيقةٌ يسيرةُ التبيُّنِ وشديدةُ الوضوحِ في علاقة الوعي العربي ـ قديماً وحديثاً ـ بالدولة. يميل، في الغالب من أحواله، إلى البُرْم بها كلَّما استحضرها في صورةِ السلطان القاهر الذي يفرض عليه الخضوع والامتثال لأحكام الواجب العموميّ: السلطان الذي يسحب النفوذ من المناطق (من السُّلَطِ الأهلية المحلية) ويحتكره للمركز، والذي يَجْبِي الضرائب ويفرض التجنيد ويعاقب على التمرُّد. . . إلخ؛ ويميل في أحيانٍ أخرى إلى تعظيم صورة الدولة لديه كلما تَمَاهَت عندهُ مع معنى الأمن والنظام ووَقْف التسيُّب وحماية الحقوق والممتلكات والأعراض من عاديات المتربّصين بها من الأفراد والجماعات. يرتفع معدَّلُ الشعور بالحاجة إلى الدولة، في هذه الحال، بحسبانها الضامنَ الوحيد للنظام والاستقرار الاجتماعيّ، ويزيد الطلبُ على دورها كلَّما عَرَضَ للمجتمع ما يقود إلى تصدُّع علاقاته الداخلية وقيامِ كلّ فريقٍ منه بوظائفَ يخشى غيرُهُ من أن تنال من مصالحه وأمنه.

لعلَّ الشعورَ إيَّاهُ (بالحاجة إلى الدولة) يَضَّاعَفُ على نحوٍ غيرِ مسبوق في **حاليْنِ** حَرِجَتَيْن تَمْتَحِنَانِ المجتمعَ والأمة والجماعة وقد تطرحان الاستفهام عريضاً على ما يمكن أن يكون قد تبقَّى لها جميعاً من حظوظٍ في البقاء: **في حالِ فتنةٍ داخليةٍ** تَنْقَادُ إليها النفوسُ والأبدان راضيةً أو مكرَهَةً فيكونُ عاقبتها التقاتُل والإفناءُ المتبادَلُ وسيادةُ شريعة الأقوى والأقْهَر، وما يأتي في أعقابها

من عقابيل (قَتْلٌ ومُثْلَةٌ وامتهانٌ وضَيْمٌ. . .)، **وفي حال عدوانٍ خارجيّ** أو تهديدٍ جِدّيٍّ بذلك العدوان، وما ينجم عنه من استباحةٍ للأرض والممتلكات ومن أسْرٍ وفناءٍ ومن سقوطٍ في قيودِ المحتل أو العدوّ الخارجي. تبدو الدولة في الحالَيْن خشبةَ الإنقاذ الوحيدة للمجتمع والجماعة. يقترن معناها هنا بمعنًى أبويّ رعائيّ: إنها رمزُ وحدةِ الجماعة ـ منظوراً إليها كعائلةٍ كبيرة ـ واستقلالِها وأمنِ حوزتها وحياضِها. هي السيّدُ الذي يحمي بيتَه من عدوانِ عادٍ، والذي يقضي بين أهله في ما شَجَرَ بينهم أو يفرض عليهم الامتثالَ لأحكام البيت ونظامه.

من المفارقات أن فكرة الدولة، التي لم تكد تستقر في المخيال الجماعيّ العربيّ عبر التاريخ[1]، لا تنشأ إلا في كنف مثل هذه اللحظات من التأزّم السياسيّ والاجتماعي. غير أن هذه التي دعوناها بالمفارقة سرعان ما تَتَبدَّى ـ عند التأمُّل والتحليل ـ ظاهرةً «طبيعية» أو مفهومة. ذلك أنه بسبب ضَعْف فكرة الدولة في المخيال الجماعي العربي حَصَلَتْ فتنٌ وحروبٌ أهلية مزّقتِ الأمةَ والجماعةَ على السواء وأنتجتْ وعياً شقيّاً متحسِّراً على الدولة والجماعة معاً. قد يمكن أن يقال، في هذه الحال، إنه لولا ضَعْفُ الدولة لما كانت فكرتُها ـ وصورتُها ـ ضعيفةً في وعي الجماعة. وهذا صحيحٌ نظريّاً. لكنه يُجَافِي واقعَ الأمور، ذلك أن ضَعْف فكرةِ الدولة كان يقترن دائماً في ذلك الوعي بالشعورِ الجماعيِّ بأنها قويّة، جَبَّارة، وقهرية لا تَرْحم. وربما كان ذلك سبباً إضافيّاً لهروب ذلك الوعي منها أو عدم استقرارها (هي) فيه كواقع سياسيّ مطلوبٍ أو مرغوب. وفي كل حال، لا تمثّل ظاهرة الطّلب الجماعيّ المتزايد على الدولة في أوقات الأزْمات والابتلاءات، من نوع تلك التي أشرنا إليها، سوى أَقْطَع دليلٍ على شعور الناس بقوة الدولة، وعلى تعويلهم على تلك القوة لحماية أمنهم وديارهم. وليس يُغَيِّر من ذلك أنه شعورٌ يقترن بما يبدو نقيضاً له: أي ضَعْف فكرة الدولة في وجدان الجماعات الاجتماعية.

من الممكن لنا أن نصف هذا الانبثاق الكثيف لفكرة الدولة وللشعور بالحاجة إليها وإلى دورها الوطني ـ والذي يبدو من فَرْطِ فتور ذلك الشعور في السابق وكأنه يَحْدُثُ فجأة ومن دون مقدمات ـ بأنه يعبّر عن حالٍ من **المصالحة النفسية** للمجتمع مع دولةٍ نُظِرَ إليها باستمرار كوحش كاسرٍ مخيف،

---

(1) انظر فقرة «ضعف فكرة الدولة في المخيال العام،» الفصل الأول من هذا الكتاب.

أو ككائنٍ سياسيّ غير مرغوب فيه، يَسْتَنْفِرُ في النفس الشعورَ بالحيطة وعدم الاطمئنان. قد تكون هذه المصالحة النفسية مؤقّتةً وانتقاليةً، أي غيرَ قابلةٍ للاستمرار، أو ـ على الأقل ـ غيرَ محصَّنةٍ من احتمال التصدّع والعَوْد من جديد إلى علاقات الجَفَاء والتهيُّب وفقدان الثقة. وهي غالباً ما تكون على هذا النَّحو، أي مؤقتةً وانتقاليةً، بسبب النَّقص الفادح في الوعي السياسيّ عند الجمهور وفي معنى الدولة عنده وأهميتها الاجتماعية الحاسمة بمعزل عن الأزْمات الكبرى التي مِنْ نوعِ الفتن والحروب الأهلية والغزو الخارجيّ. ومع ذلك، فإن تلك المصالحة (النفسية) ليست قليلةَ الشأنِ في تاريخ الوعيِ **الجماعيِّ لأمّةٍ ومجتمع، ليس لأن عائداتها مجزيةٌ في حاضر ذلك المجتمع، بل لأنها تترك أثراً عميقاً في ذلك الوعي يمكن استثمارُهُ سياسيّاً لإعادة استنبات** فكرةِ الدولة، والحاجةِ الحيوية إليها، في الوعي الجمْعيّ. وهو استثمار مطروح على جدول أعمال النخب في المقام الأول.

ليست هذه المصالحة النفسية مع الدولة ـ فكرةً وواقعاً وكياناً ـ إدراكاً فكريّاً للدولةِ كنصابٍ في المجتمع، أو وعياً سياسيّاً أو ممّا ينتمي إلى أفعال الوعي السياسي. غير أن المرء لا يملك، مع ذلك، إلّا أن يلاحظ جملةً من الحقائق الدّالة التي تَحْمِلها تلك المصالحة في جوفها .**أولها** أن «اكتشاف» الدولةِ كحقيقةٍ مفتاحيَّةٍ للاجتماع الإنساني[٢] وكأداة صَهْرٍ وتوحيدٍ وتأمينٍ لا **غنًى للمجتمع عنها يقترن ـ في وعي الناس ـ بتراجُعِ الشعور العدائي تجاه** الدولة كرمزٍ للقهر والطغيان في مخيالهم الجماعيّ لصالح الشعور الإيجابي بها كرمزٍ للحماية والوحدة. ومن المفيد تماماً الانتباهُ إلى **دلالات هذا التنازل في إدراك الجمهور للدولة وإلى القيمة التي ينطوي عليها إسقاطُ تحفظاته.** **وثانيتُها** أن اقتران الشعورِ الإيجابيِّ تجاه الدولة بالحاجة وبالمنفعة والمصلحة التي تنجم عنها (عن الدولة) يُعيد تعريف الدولةِ في إدراكات الناس تعريفاً **سياسيّاً**، أي بما هي **كيانٌ سياسي ـ اجتماعي** يُغَطِّي حاجاتٍ موضوعيةً ويؤمِّن **مصالحَ عامة. إذِ السياسةُ لا تحتلّ وعياً إلّا متى احتلَّتْهُ فكرةُ المصلحة. وثالثَتُها** أن الخَلْفِيَّة المنفعية القائمة وراء تَحَوُّل الشعور بالدولة من شعور سلبيّ إلى شعور إيجابيّ ـ وهي **الحاجة إلى الدولة من أجل حفظ وحدة الجماعة والأمة**

(٢) انظر رأي ابن خلدون النَّيِّر في مسألة حاجة الاجتماع الإنساني للدولة كوازعٍ في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٤٩ - ٥٠.

من الانقسام والتبديد ـ تؤسِّس لإعادة استيعاءِ وحدة الأمة بمفردات السياسة وأدواتها، أي ـ أيضاً ـ تؤسِّس لميلادِ **وعي سياسيٍّ** عام يتخطى الوعي الفئويّ المسجون في حصون الهُوّياتِ الفرعية.

ثمة شيءٌ جديد إذن في المشهد ينبغي تسجيله: تنمو فكرة الدولة في المجتمع من طريق اكتشاف ما كان خافياً من وظائفها الأكثر سموّاً وليس من خلال التأمُّل النظري(٣). وشيئاً فشيئاً، يكتشف المجتمع أن وجودَهُ وبقاءَهُ رَهْنَان بوجود الدولة وبممارستها تلك الوظائف.

ثانياً: درسُ الفتنة

تحتفظ الذاكرة العربية ـ الإسلامية بمزيج من الشعور بالخوف والرهبة من الدولة ومن الشعور بالحاجة إليها لحماية الجماعة. تَعَايشَ الشُّعُورَانِ معاً في وجدان الناس لزمنٍ طويلٍ، وتَحَايَثَا أحياناً إلى الدرجة التي يتعذّر علينا التمييز بينهما. لكنهما تعاقبَا أيضاً وانفصلا في فتراتٍ من ذلك التاريخ. لقد كان يمكن دائماً ملاحظةُ حالِ السّلبية الاجتماعية (أو المجتمعية من الدولة في سلوك جماعات عدة آذَنَتْ احتجاجاتُها أو تمرُّداتُها باستقرار فكرة الخروج (وشقّ عصا الطاعة) في وجدان بيئات اجتماعية وثقافية اختلطت فيها العواملُ القبليَّة بالوازع العَقَدِيّ بالحوافز السياسية (= الصراع على السلطة). لكنه كان يسيراً ملاحظةُ تلك السلبية في مواقف النخب العالِمة (= الفقهاء) التي امتنعت طويلاً عن حُسْبانِ الدولةَ خلافةً مكتملة الأسبابِ الشرعيةِ على نحو ما كانَتْهُ خلافةُ الراشدين. غير أنه ما كان عسيراً أن نلاحظ كيف كانت تلك السلبيةُ تنقلب فجأةً إلى موقفٍ إيجابي من الدولة، سواء من قِبَلِ النخبة أو الجمهور، فتتراجع الاعتراضاتُ والتحفظاتُ المرفوعةُ باسم الشرعية، وتَخِفُّ وطأةُ الخروج والرَّفْضِ والتمرُّد من القوى التي ظلّت تمثل مصدرَ التَّهديد الدّاخليّ الدّائم لسلطان الدولة ولاستقرارها السياسي. وهو انقلابٌ إيجابي يُلْحَظُ كلما دبَّت الانقساماتُ والشروخُ في المجتمعِ وتعرَّضتْ وحَدَةُ

---

(٣) «تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي، يطلب منا أن نقبله بلا نقاش»؛ و«يعيش المرء طوال حياته، وحتى مماته، دون أن يتساءل مرة واحدة عن **مضمون** الدولة». وعليه، فـ «الدولة إذن سابقة على نظرية الدولة»، أو إن «الدولة سابقة على فكرة الدولة». هذه النقول من: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة،** ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٦.

الأمةِ والجماعة للتصدُّع، وكلّما تَهَدَّدها خطرُ عدوانٍ من الخارج.

لا يمكن فهم هذه الظاهرة في تاريخ الاجتماع الإسلاميّ الوسيط إلا في ضوء الصراعات الدموية الداخلية والفتن التي عَصَفَتْ بوحدة المسلمين وتركتْ آثارها جروحاً غائرةً في النفوس وفي الذاكرة. ففي رحم الفتنة وُلدت فكرةُ الحاجةِ إلى الدولة من جديد بمقدار ما كانت الأمةُ نفسُها تتمزق وتضمحل! وتلك من مفارقات تاريخ ذلك الاجتماع السياسي! ولا يُنَاظِرُ هذه المفارقة في الحدّة إلّا تلك (= المفارقة) التي يعبّر عنها جنوحُ المتمرّدين على الدولة أنفسِهم - في لحظة فراغِ الشرعيةِ السياسيَّةِ - للتعبير عن الحاجة إلى الدولة التي خرجوا عليها وناصبوها العداء وأعملوا السيف في سلطانها! حدث ذلك، في التاريخ الإسلامي الأوّل، في العهد الثاني من حقبة الخلافة الراشدة، في أكثر من مناسبة. فالذين حاصروا الخليفة عثمان - مثلاً - ثم اقتحموا دارهُ وقتلُوه، لم يكونوا متمردين على الخليفة حصراً، بل على الدولة ونخبتها، بدليل أنهم ما نَزَلُوا عند مطالب كبار الصحابة بتوفير دم الخليفة وعدم المساس بالشرعية التي يمثّلها. وهؤلاء هم أنفسُهم من هرعوا إلى الإمام عليّ يلتمسون منه إمامة المسلمين ويَحْمِلُونَهُ على ذلك حملاً من غير رضاه ورغبته. لقد اكتشفوا أن أمْرَ الأمة لا يستقيم من دون دولة. والذين تمرَّدوا على سلطان الإمام علي في صِفّين - غِبَّ قبوله التحكيم - واصطدم بهم في النّهروان وأَعْمَلَ فيهم قتلاً ثم اغتالوه، هم أنفسُهم من سيقفون مع ابنه الحسن في حرب العراق مع الشام (التي لم تقع) حتى وموقفهم من الإمامة معروف. أما الذين ما كان يدور في خلدهم يوماً أن يقدِّموا معاوية على الإمام علي، فما لبثوا أن قدَّموا له البيعةَ لنجاحه في إنهاء حال الفتنة والانقسام وإعادة توحيد الدولة والجماعة[٤].

ما يصْدُق على المتمرّدين والبُغاةِ وانقلاب موقفهم من الدولة يَصْدُق أكثر على الفقهاء الذين لم يصطنعوا للدولة السلطانية، القائمة في أعقاب نهاية عهد الخلافة، شرعيةً دينية لا تستحقها، لكنهم وجدوا لها ما يبرِّر قيامها وتعايشوا مع الأسباب التي تدعو إلى ذلك القيام مُهْتَدِينَ إلى سبيلٍ لتنظيم العلاقةِ بينها وبينهم، بين السياسة والشريعة. ما كان لأحدٍ من فقهاء السُّنَّة أن يجد مسوِّغاً

(٤) يَدُلُّنا على أهمية مطلب وحدة الدولة والجماعة عند المسلمين تسمية عام تولية معاوية (٤١ هـ) عام الجماعة.

شرعيّاً لنظام «الخلافة» الذي قام منذ العام الحادي والأربعين للهجرة، أو أن يذهب إلى حُسْبَانِهِ امتداداً للخلافة الراشدة، بل إن إجماع المسلمين عامةً على هذه الخلافة انقطع منذ النصف الثاني من خلافة عثمان وتحوَّل، منذ ذلك الحين، إلى خلافٍ على شرعية الخليفتين الثالث والرابع، فكيف بشرعيةٍ أتاها معاوية بالسَّيف وأَنْهَاهَا بأَخْذِ البيعة ليزيد مُحْدِثاً بدعةً في نظام الحكم لا سَنَدَ لها في النصّ ولا سابقة في تجربة الخلافة! ومع ذلك، أَمْكَنَ لهذه الدولة السلطانية أن تنتزع اعترافاً بها من الفقهاء، لا لشيءٍ إلّا لأنها نجحت في الحفاظ على الجماعة وعلى وحدةِ أمَّةٍ مَزَّقَتْهَا الحربُ الأهلية الداخلية، وفي استئناف الفتح الذي توقّف، وردِّ غائلة الزَّحْفِ الخارجي. لقد كانت الفتنة، التي هي أشدّ من القتل، امتحاناً مصيريّاً للجماعة والأُمَّة **أعاد إنتاج فكرة الدولة في الوعي الجماعي.**

سوف يتكرَّر الدرسُ نفسُه بعد مائتيْ عام، شهدت هي أيضاً نَظَائِرَ أصغر. سيجد الفقهاء أنفسَهُم أمام حالةٍ سياسية جديدة يمكن وصْفُهَا بحالة **ما بعد ـ الخلافة**، حيث تَدَاعَى سلطانُ الخليفة في المركز، منذ القرن الهجري الثالث، وقام سلطان «أمراء الاستيلاء» الذين أسَّسُوا دويلاتهم في الأطراف وأجبروا الخليفة على أن يمحضهم التأييد والتفويض. أصبحت الخلافة صوريةً، غير أنه ما كان في وسع الفقهاء غير أن يدافعوا عنها، بحُسبانها رمزَ الكيان الإسلاميّ. أما سلطات الأمر الواقع التي فرضها أمراء التغلُّب، فلا جدوى من رفضها لأنها أمرٌ واقع، ومن الأفضل الاعترافُ بشرعيتها ولكن في نطاق «دولة الخلافة» التي تَحْكُمُ (تلك السلطات) باسمها. وإذا كان الأمر يتعلق، في هذا الموقف، بما رآهُ فقيهٌ من فقهاء السياسة الشرعية الكبار: هو الماوردي[(٥)]، فإن فقيهاً معاصراً له ـ هو الجويني ـ [(٦)] لم يجد غضاضة في الدفاع عن شرعية «إمارة الاستيلاء» نفسِها بمعْزِلٍ عن الخلافة ومن دون حاجةٍ إلى شرعيةٍ من الخليفة لأن سلاطينها ينهضون بما نهض به الخلفاءُ قبلهم من حفظ الوحدة والدفاع عن دار الإسلام.

---

(٥) انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(٦) انظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق، دراسة وفهارس عبد العظيم الديب، ط ٢ (الاسكندرية: [د. ن.، د. ت.]).

مرة أخرى، إذن، يتجاوز الفقهاء تحفّظاتهم عن حدود أو مقدار ما للدولةِ من شرعيةٍ دينية (وقد فقدتْها مرَّتيْن: بعد زوال الخلافة الراشدة، ثم بعد صيرورتها خلافة صورية منذ القرن الثالث). إذ إنَّ القدرَ الضروريَّ من شرعيتها السياسية ـ وهو ما يؤسِّس الحاجة إليها ـ ما زال قائماً ما دامت تؤدّي **وظيفتَيْها** الرئيستَيْن: **منع الفتنة** وحماية وحدة الأمة من جهة، **وحماية دار الإسلام** من الخطر الخارجي من جهة ثانية. ولا بأس، في الحاليْن، من التمسُّك ببعض الرسوم والطقوس الدينية، ولو من بابٍ رمزيّ، لأداء تلك الوظائف السياسية ولإسباغ قدرٍ ما من المسحة الدينية عليها حمايةً لصورة الخلافة في أعين المسلمين[٧]، وبلغتنا: من أجل تصفيح الوظيفة السياسية للدولة بدروع أيديولوجية.

لهذا الموقف الإيجابي من الدولة في الإسلام «أسباب نزول»: تجربة الفتنة والشرخ الداخلي والخوف على ديار المسلمين من استباحةِ أعداء تُطْمِعُهُم في تلك الديار أوضاعُها المُهْتَرِئَة. هل هذه حالة خاصة بتاريخ العرب والمسلمين وتجربة الدولة والصراعات الداخلية في ذلك التاريخ؟ لا، هي حالة عامة في كل مجتمع أنْهَكَتْهُ صراعاتُه وتعرَّض كيانُه لخطرِ السقوط من الخارج: «فجأةً» تنبثق في النفوسِ فكرةُ الدولة، ويتراجع عنها الضغطُ الداخليّ (من أجل التغيير أو الإصلاح) ليتزايد الطلبُ عليها من المجتمع والأمة، وليرتفع الاعتراض على شرعيتها. وذلك أيضاً ما عايَنّاهُ في تاريخنا الحديث والمعاصر مع الدولة الوطنية.

ثالثاً: الدولة الوطنية وأزمة الشرعية

إذا كانت سيرةُ المجتمع العربي مع الدولة الوطنية الحديثة سيئةً، بسبب هشاشةِ فكرةِ الدولة في الوعي الجمعيّ واصطدامها بموروثٍ اجتماعيٍّ تقليديّ (قَبَليّ أو عشائريّ) يَأْبى الانصياعَ لسلطةٍ أعلى تجرِّدُهُ من النفوذ، فإن سيرةَ النخب (الفكرية والسياسية) العربية الحديثة مع هذه الدولة لم تكن أقلَّ سوءاً ـ حتى لا نقول إنها كانت أشدّ سوءاً ـ من سيرة المجتمع معها. وما كانت النخبُ تلك تَنْهَل موقفَها السلبيّ تجاه الدولة الوطنية من موقفِ المجتمع

---

(٧) ذلك ما أدركه ابن خلدون في تمييزه بين الخلافة والملك وفي تمييزه بين وظائف الخليفة ووظائف السلطان. انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٢٠٩ ـ ٢١٦.

(العصبويّ)، وإنما نَضَج موقفها في سياق إدراكاتٍ فكرية وسياسية وأيديولوجية للمسألة السياسية عموماً ولمعنى الدولة وعلاقتها بالمجتمع والأمة على نحوٍ خاص. فالذين ناهضوا الدولةَ الحديثة من المثقفين والسياسيين لم يفعلوا ذلك لأنها تشكّل خطراً على الاجتماع الأهليّ التقليديّ: على القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، فهم أنفسُهُم كانوا يشاركون الدولةَ صراعَهَا مع تلك البنى التقليدية الكابحة للتقدم، وإنما هُمْ ناهضوها لأنها ـ في نظرهم ـ لا تمثّل المجتمع والأمة، بل تسبح ضدَّهما.

تبلورت **ثلاثة** مواقف نقدية من الدولة الوطنية في البلدان العربية منذ ميلادها بين العقدين الثالث والسابع من القرن العشرين: أي عقب نَيْل تلك البلاد لاستقلالها السياسي. **أول** تلك المواقف النقدية **الموقف القومي العربي**. تذهب مقالتُه إلى إسقاط شرعية تلك الدولة[٨] لأنها ناتجةٌ عن إرادة التقسيم والتجزئة الاستعمارية، ولأن وظيفتَها السياسية الوحيدة هي تمزيقُ وحدة الأمة والوطن، وما تبقّى ـ مِنْ قَبِيل نَوْع النخبة الحاكمة فيها وَنَمطِ ولاءاتها ـ تفاصيل. **وثاني** تلك المواقف النقدية الموقف الإسلامي. وتطعن مقالتُه في شرعيتها أيضاً إما لأنها أتت على أنقاض الخلافة[٩] أو لأنها لا تحكم بما أنزل الله[١٠]. فهي دولة لائكية تفرض على المسلمين أحكاماً ليست من صميم شريعتهم. أما **ثالث** تلك المواقف النقدية منها، فالموقف الماركسي[١١] واليساري الذي يذهب أصحابُه إلى اتهام تلك الدولة بأنها دولة طبقة هي البرجوازية، وأنها دولة

---

(٨) تظل أرقى نصوص الفكر القومي العربي، من الناحية الفكرية، والأقل أيديولوجية (هي) نصوص ساطع الحصري. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وقسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(٩) ذلك موقف السيد محمد رشيد رضا ـ مثلاً ـ في كتاباته المتأخرة. انظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١ هـ/[١٩٢٢؟]). وانظر رأينا في أطروحاته في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

(١٠) ذلك موقف الشيخ حسن البنّا جزئيّاً. انظر: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [١٩٧٩؟])، وموقف سيّد قطب على نحوٍ أكثر حدَّةً وشمولاً. انظر: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، **ونحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(١١) انظر خاصة كتابات سمير أمين ومهدي عامل.

تابعة للميتروبول الرأسمالي الغربيّ ومعادية لمصالح الشعب وطبقاته الكادحة.

ثلاثة اتهامات هي، إذن، التي كيلت لهذه الدولة الوطنية: **معاداة وحدة الأمة، معاداة شريعة الإسلام، معاداة مصالح طبقات الشعب**. الدولة هذه دولة **التجزئة**، أو دولة **اللائيكية**، أو دولة **الطبقة**. وفي هذه الحالات الثلاث، هي لا تمثل إلا فريقاً صغيراً: القوى الاجتماعية القُطْرية التي تتغذى مصالحُها من التجزئة، أو النخب العلمانية المرتبطة ثقافيّاً بالغرب، أو القوى البرجوازية المحلية التابعة للقوى الرأسمالية الامبريالية. وفي هذه الحالات الثلاث أيضاً، ليس لهذه الدولة أيُّ قدْرٍ من التمثيل للشعب وللمجتمع وللأمة أو من التعبير عن مصالحها. فهذه لا تتحقق ـ تبعاً لنوع كل مقالة من المقالات الثلاث ـ إلا في كنف الدولة القومية أو الدولة الإسلامية أو الدولة الاشتراكية.

الليبراليون العرب وحدهم انفردوا بالاعتراف للدولة الوطنية بشرعيتها السياسية وبالدفاع عن تلك الشرعية في وجه خصومها المتعددين أصنافاً والمتباينين منطلقاتٍ وأهدافاً. ولم يكن ذلك ممّا يُسْتَغْرَب له، فقد كانت الدولة تلك دولتهم: ارتضوها في حدودها الكيانية الضَّيِّقة من دون أن يعتبروها حدوداً مؤقتة أو انتقالية مفتوحة على إمكان الاتساع جغرافيا إلى حيث تصير حدود الأمة جمعاء. وسلَّموا بأن شرائعها وقوانينها من الأرض يُقِرُّها الشعب ـ مصدر السلطة ـ عبر ممثليه المنتخَبين ويُعَدِّلُها إنِ اقتضت مصلحتُهُ ذلك، ولا قيود على الدستور والقانون فيها إلّا ما رسَمَهُ الدستور والقانون من قيود. ثم إنهم رأوا فيها كياناً ضامناً للحقّ في التملُّك والحرية الاقتصادية والتنافس قصد الربح من دون التدخل في الإنتاج والدورة الاقتصادية. وللأسباب نفسها، ظلت صورة الليبراليين في وعي القوميين صورة قوىً قطرية معادية للوحدة القومية[١٢]، وفي وعي الإسلاميين صورة قوى علمانية مناهضة لمرجعية الإسلام[١٣]، وفي وعي الماركسيين صورة قوىً برجوازية مستغِلة معادية لحقوق الشعب. وسواء صحَّتْ أحكام هذه التيارات الناقدة للدولة الوطنية في حق الليبراليين العرب أم لم تَصِحّ، فقد تماهوا مع

---

(١٢) لم تكن تلك صورةَ السياسيين الليبراليين فحسب في الوعي القومي، وإنما صورة المفكرين الليبراليين أيضاً. هكذا نُظِر إلى طه حسين ولويس عوض وميشيل شيحا وآخرين في الخطاب القومي.

(١٣) انظر: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤).

تلك الدولة إلى الحدود التي سوَّغَتْ فِعْلَ التشنيع الأيديولوجي عليهم مِن قِبَل خصوم دولتهم.

على أن الدولة الوطنية لم تكن تملك أن تَحْتَازَ شرعيتها السياسية من مجرَّد اعترافِ قسمٍ صغير من النخب الثقافية والسياسية بها. فالليبراليون العرب ما كان يَسَعُهُم تمتيعُها بأكثر من اعترافهم بها، وهو اعترافٌ لا يؤمِّن لها شرعيةً تعرَّضَتْ للطَّعن شبه العموميّ. ولقد كانتِ النخبُ الحاكمة في الدول العربية المستقلة حديثاً ـ أي آنئذ ـ تُدرِك على نحوٍ دقيق أن عليها أن تقوم بإجراءاتٍ سياسية تُرَمِّمُ بها واجهةَ شرعيتها المشروخة، فتحاول أن تُجِيبَ بعضاً ـ ولو قليلاً ـ من المطالب العامة لتحسين صورتها وسيرتها لدى الجمهور. ذلك ـ مثلاً ـ ما يفسّر تداعيها لإقامة إطار «توحيدي» جامع هو جامعة الدول العربية[١٤] للإيحاء بأنها لا تقدّس التجزئة وليست سادناً لها، كما صوَّرها القوميون، ولا تعادي فكرة الوحدة العربية. وهو عينُه ما يفسّر لماذا نَصَّتْ دساتيرُها على أن الإسلام دين الدولة وأنه المصدر الأساس (أو مصدرٌ أساس) للتشريع، ولماذا حوفِظَ على التعليم الدينيّ والوقْف والأحوال الشخصية الشرعية. ثم إن هذا نفسُه ما يفسِّر بعض ظواهر الشعبوية عندها في مخاطبة الجمهور وفي الإيحاء بالتعاطف مع المطالب الاجتماعية للفئات الكادحة والمعدمة. كانت، في كل هذه الحالات، تجرِّب أن تدفَع عنها التُّهَم الثقيلة التي حاصرتْها منذ الميلاد: التجزئة، الكُفْر، العمالة للأجنبي.

هل نجحت في سدِّ الذرائع؟

لم تنجح: زادتْ انكفاءً في حدودها الكيانية الضيّقة، وانهارتِ الفكرةُ العربيةُ عندها وتعطلت مؤسستُها الوظيفية (الجامعة العربية)، وانفجر في وجهها المدّ الإسلامي فحاصر قدرتَها على المناورة والاستيعاب لِيُجْبِرَهَا على مواجهته في دورات عنفٍ دمويّ متبادَل لم تنقطع؛ ثم زادتْ معدّلاتُ ارتهانها للأجنبي لِيزيدَ معه معدَّلُ إفقارها للمجتمع والناس وعدوانها على القوتِ اليوميِّ للمواطنين. وبكلمة، زادت أسبابُ محنة الشرعية لديها. . . ولكن دون أن ينجح مناهضوها في كسب أية معركةٍ ضدَّها: لا الوحدة، ولا الشريعة، ولا الاشتراكية.

---

(١٤) من المفيد التذكير بأن أحد آباء فكرة الجامعة واحدٌ من خريجي الليبرالية العربية هو زعيم الوفد مصطفى النحّاس.

رابعاً: الفقهاء والمثقفون والدولة

تُشْبِهُ أزمةُ الدولةِ الوطنية في البلاد العربية اليوم أزمةَ الدولة في العهدِ الإسلاميِّ الوسيط من وجوهٍ عدّة: كان على دولة المسلمين أن تعيش أزمة الشرعية منذ انصرام حقبة الخلافة الراشدة وأن تواجه اعتراضات شتّى من قِبَل كل من استقرت في أذهانهم صورة معيارية للشرعية (صورة دولة المدينة في العهديْن النبوي وّالراشديّ) قوامُهَا التطابُق بين كيان الدولة وكيان الأمة والحكم بمقتضى النص وسنَّة الرسول وما سار عليه خلفاؤُه. ومثلها كان على الدولة الوطنية الحديثة أن تعيش أزمة الشرعية منذ الميلاد وأن تواجِهَ اعتراضاتِ كلِّ من عَنَتْ عندهم الشرعيةُ التطابقَ بين كيان الدولة وكيان الأمة، أو التَّمَاهي بين الدولة والشريعة، أو قيامَ نظام الحكِم على مقتضى العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية. وكان على دولة المسلمين أن تَؤُولَ إلى دولٍ ودويلاتٍ فتفقد وحدتَها في امتدادِ فقدان الأمَّةِ لوحدتها؛ مثلما كان على الدولة أن تُولَدَ متعددةً منقسمةً على حدود انقسامِ (أو تقسيم) الأمةِ في العصر الحديث. وأخيراً كان عليها في الماضي أن تُنْفِقَ شطراً من الزمن لردّ خطر الزحف الخارجيّ المعادي ـ بعد جوْلات من نزيف الفتن والقلاقل الداخلية ـ وقد بَلَغَ حدّ الاحتلال العسكري، مثلما كان عليها منذ ستين عاماً من اليوم أن تُنْفِقَ ذلك الشطر من الزمن لمواجهة خطر مثل ذلك الاحتلال: بعدَ، وأثناء، نزيف الفتن الداخلية.

أظْهَرُ عناصر التشابه ـ في ما يعنينا هنا ـ هو المتعلق بأزمة الشرعية وبطرق معالجتها. لم يكن في وُسْع الفقهاء («حرَّاس الشرع») أن يلتمسوا الشرعيةَ لدولةٍ تَحِيدُ عن مثال دولة الخلافة الراشدة حتى وهُمْ يُطْلِقون عليها اسم الخلافة ويلقبون سلاطينها بالخلفاء. كانوا أوفياء للمعنى الأصيل للخلافة حين امتنعوا عن الاعتراف لها بسلطتها الدينية. لكنهم وقد حصلوا منها على تسليمٍ بوظيفة النطق باسم الشريعة، ما عادوا يجدون حرجاً في التسليم لها بشرعيتها السياسية. والحق أن هذه الشرعية السياسية نفسَها اضطرارية، و ـ بالتالي ـ ما كانت ناجمة عن اقتناعٍ منهم بأنها استوفتْ تماماً شرائطَ تلك الشرعية، بدءاً من معنى البيعة وانتهاءً بمضمون السلطان (= العدل)، وإنما لأنها أصبحت **أمراً واقعاً** لا يمكن رفْعُه. على أن هذا الأمر الواقع لم يكن في حسبانهم سيِّئاً، بل هو أقل سوءاً من نقيضه: الفراغ والفوضى والفتنة. ها

هنا تَقْبَع مصادر شرعية الدولة إذن. إن وجودها وحده، وبصرف النظر عن الجَوْر والفساد، أَضْمَنُ لاستمرار جماعة المسلمين من عدم وجودها ما دام في حكم المُمْتَنِع أن يقوم ماهو أحسن منها (ولا شيء أحسن منها غير الخلافة في نظر الفقهاء).

ما كان موقفُ التّسويغ الفقهي للدولة تنازلاً من الفقهاء عن فكرة الخلافة[١٥] أو عن المبادئ الحاكِمة للشرعية في الإسلام؛ كان ـ بالأحرى ـ أقرب ما يكون من الواقعية السياسية التي تجد لها سنداً شرعيّاً، هي الأخرى، في أحكام الضرورة. فلقد قَضَتِ الضرورةُ بالولاء لهذه الدولة وبمَحْضها التأييد: لا لأنها انتزعتِ الاعترافَ لها بالقوة، وإنما لِحَاجَةِ المسلمين كأمَّةٍ وكجماعةٍ إليها. إنها وحدها تستطيع أن تجمع شملهم الذي تبدَّد بالخلاف والفُرقة فتقضي على الفتن والصراعات الداخلية التي تتهدَّد بقاءَهم. وهي وحدها التي تَقْوَى على الذَّوْد عن حَوْمَةِ الإسلام المعرَّضة للاستباحة الخارجية إن لم تكن تَقْوَى على استئناف سيرة الأوَّلين في الفتوح والتوسُّع. وهي وحدها التي تقضي بين الناس في ما شَجَرَ بينهم فتأخذ الحقوقَ لأصحابها ممَّن اغتصبوها منهم. وهذه جميعُها أسبابُ شرعيتها ـ في نظر الفقهاء ـ إلى أن يَحِينَ زمنٌ تستعيد فيه ما فقدتْ من شرعيةٍ فتصير خلافةً. فما لا يُدْرِكُ كُلُّهُ لا يُتْرَكُ جُلُّهُ ولا بعضُه.

لم يفعل المحدثون شيئاً آخر مختلفاً غير ما فَعَلَهُ الأقدمون في مواجهة أزمة الشرعية لدى الدولة. خَفَّف القوميون العرب من غلواء تشنيعهم على الدولة القطرية (= الوطنية) وباتوا يسلِّمون بها كأمرٍ واقع (حتى من دون أن يفقدوا الأمل في وحدة عربية في إطار دولة قومية: مركزية أو اتحادية)[١٦]، بل ما عادوا يتحرَّجون في الدفاع عن كيانها وعن الوحدة الوطنية فيها باعتبار

---

(١٥) يقول عبد الله العروي عن الفقهاء الذين «يتكلمون دائماً عن الخلافة التي لم تطبق إلّا في مدة قصيرة. . . في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمتّ إليها إلّا بأوهى الصلات» إنهم كانوا مدفوعين إلى ذلك من أجل تحويل ما سمَّاهُ طُوبَىً الخلافة إلى طاقة دافعة. لذلك «من السهل اليوم أن نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه إلى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب إلى النفوس والمؤدي إلى انهيار الدولة وربما إلى اندثار الإسلام». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٠١.

(١٦) ذلك ما بدأ يتكرَّس في أذهان كثيرٍ من مفكريهم منذ النصف الثاني من عقد الثمانينيات من القرن العشرين المنصرم.

ذلك شرطاً نحو الوحدة القومية الشاملة أو ـ على الأقل ـ خياراً ضروريّاً نحو الحدّ من ظاهرة التجزئة التي بدأت تطرق أبواب الدولة القطرية ذاتِها فتهدّدها بالانفراط. وتراجَع الماركسيون كثيراً عن نقد محتواها البرجوازي ونظامها الرأسمالي فانصرفت هواجسُهم إلى العناية بالتطور الديمقراطيّ والحداثيّ فيها ـ أكثر من عنايتهم بالمسألة الاجتماعية ـ مقتربين شيئاً فشيئاً من المقالة الليبرالية وإشكالياتها المركزية. أمّا الإسلاميون، فبدأ قسمٌ كبير منهم يعترف بدستورها وقوانينها ويُنشِئ أحزابَه في ظل أحكام تلك القوانين (الوضعية)، ويشارك في الانتخابات ويدخل البرلمانات، ويشارك أحياناً في الحكومات، مبتعداً شيئاً فشيئاً عن أطروحته التي تَقْرِن السياسة بالشريعة وتشترط الأخيرة حاكماً لنظام الدولة حتى تَحْتَاز الدولةُ شرعيتَها.

هل انتزعتِ الدولة الوطنية الحديثة من هؤلاء جميعاً الاعتراف بشرعيتها التي طعنوا فيها منذ ثمانية عقود؟

لم تنتزع منهم شيئاً. ما زال القومي يَقْرِنَ شرعيةَ الدولة بنقض التجزئة وصيرورتها (= أي الدولة) دولةً قومية موحَّدة أو اتحادية وجامعةً كلَّ الأمَّة. وما زال الماركسي يعيش بقايا حلمٍ اشتراكي وإن لم يعد يستطيع أن يتبيَّن ملامِحَهُ كما كان يفعل في الماضي واثقاً من صوره الذهنية. ثم ما زال الإسلامي مسكوناً بطوبى الخلافة[١٧] وإن تحوَّل التعبير عنها إلى صيغة الدولة الإسلامية. وبكلمة، ما زال هؤلاء محكومين في رؤيتهم لمسألة الدولة والسلطة بمفردات (ومرجعيات) الوحدة والاشتراكية والشريعة، وبالتالي ما زالتِ الدولةُ ـ بالنسبة إليهم جميعاً ـ **دون حدِّ الشرعية.** غير أنه إذا كانتِ الدولة الوطنية تفتقر إلى الشرعية الأيديولوجية أو الاستراتيجية، فإنها باتت تكتسب ـ على تفاوتٍ في النظر إليها عندهم ـ قدراً من الشرعية السياسية الواقعية (حتى بالمعنى الانتقالي). وليس الحامل على وعي هذا النمط من الشرعية (هو) الأمر الواقع فحسب، وإنما **حاجة المجتمع إلى دولة** تحميه من التصدّع الداخلي ومن الخطر الخارجي. وهي حاجة ارتفع معدَّلُها أكثر من مُعَايَنَةِ حال التفكّك التي تُعَانيها مجتمعاتُنا العربية وتصاعُد موجات العنف السياسي والحروب الأهلية وما تَحْمِلُهُ هذه من مخاطر التفتيت الكيانيّ في كلّ

---

(١٧) يعبّر عنها صراحةً، وبين الفينة والأخرى، إسلاميون محدثون مثل محمد رشيد رضا وتقي الدين النبهاني ومعاصرون مثل الشيخ عبد السلام ياسين.

بلدٍ عربي. وبهذا المعنى، لم تَنْتَصِر الدولةُ الوطنية على ناقديها، وإنما انْهَزَمَا معاً في مواجهة الفتنة الداخلية والعدوّ الخارجي. ولقد رَتَّبَتِ الهزيمةُ صلحاً غامضاً بينهما. . .

وهكذا، سواء في الخبرة التاريخية الماضية للمسلمين أو في التجربة العربية الحديثة والمعاصرة، صنعتِ الحاجةُ إلى التوحيد وإلى الحفاظ على كيان الأمة أو الجماعة الوطنية شرعيةَ الدولة، أو على الأقل أثبتتِ الحاجةَ الضرورية إلى وظائفها.

الفصل الرابع

الدولــة والتوحيــد الوطنــي

أولاً: التوحيد الوطني

لا يَقَعُ الانتباهُ إلى قيمة الدولة ومكانتها في تاريخ أمَّةٍ أو جماعةٍ وطنية ـ إذن ـ إلَّا مَتَى دَبَّ فيها وهنٌ وتراجعتْ قدرتُها على ممارسة وظائفها في حفظ الكيان وتنظيم الاجتماع الوطني. حينها فقط يكتشف المجتمع مقدار ما يصيبُه من أذًى أو ضَرَر في وحْدته أو في أمنه أو في انتظام أمور معاشه في امتدادِ اكتشافِهِ عجْزَهُ عن تدبير شؤونه بمعزلٍ عن تلك السلطة العليا فيه التي هي الدولة. في غير هذه الحال، أي حيث تكون الدولةُ متمتّعةً بعافيتها ومباشِرةً وظائفَها على نحوٍ اعتيادي، قد لا يَأْبَهُ أحدٌ بالدولة أو يُلقي إليها بالاً: إمّا لأنها تبدو جزءاً من أمرٍ واقعٍ لا يستلفت انتباهاً لأنه عاديّ، أو لأنها تمثل سلطةً قهرية ـ أو مفروضةً على يوميات الناس ـ بحيث يكون الإعراض عنها فعلاً في باب اتقاء الشرّ أو النسيان الإيجابي. بل كثيراً ما يسود الشعور ـ في هذه الحال من عافية الدولة ـ بالرغبة في التحرُّر منها أو مما تفرضه على المجتمع من إكراهاتٍ تُلاَزِمُ، بالضرورة، كلَّ دولةٍ؛ فيكون ذلك مدعاةً إلى تنامي حساسياتٍ نقدية تجاهها من قِبَل الأفراد والجماعات والنخب.

يرتفع الشعورُ الجماعي بالحاجة إلى الدولة بشكل أكبر في حالتيْن كثيراً ما تَلاَزمَتَا في التاريخ: في حالِ انهيار الأمن الاجتماعي وقيام كلّ جماعةٍ بأمنها، وفي حال فقدان الأمة أو الجماعة الوطنية لوحدتها الكيانية (البشرية

والسياسية) وتفرُّقها إلى جماعات متنابذة أو متناحرة. يحْدُث في الحاليْن، وكنتيجة لتفكُّك سلطان الدولةِ الجامع، أن تنشأ سُلَطٌ أهلية متنازعة على السيطرة أو على غنائم سلطان الدولة المنهار تتفرَّد فيها كل سلطةٍ بأمور اجتماعها الأهليّ والعصبويّ: بأمنه وحوزته الجغرافية وثروته. وربَّما جَنَح التنازعُ بينها إلى قتالٍ وحروبٍ أهلية في الحالات التي يصل فيها الانقسام إلى حدودٍ قصوى تُغْري بِالحسم؛ وقد لا تتجاوز ـ أحياناً ـ حدود التعايش الهشّ بين جماعات تَتَكَايَدُ في خفاءٍ أو يتهيَّب بعضُها من بعض. وهو ما يقع عادةً حينما لا يسمح التوازنُ في القوى بغلبةِ فريقٍ على آخر.

قد يختلف الجميع في ما على الدولة أن تقوم به وفي ما ليس عليها القيام به من وظائف وأدوار في المجتمع (تنموية، اجتماعية، سياسية). غير أنهم جميعَهم عند وظيفةٍ للدولة يتوحَّدون أو يجتمع رأيُهم على التسليم بها: وظيفة **حماية** ـ ورعاية ـ **وحدة الكيان والأمة والجماعة** (الوطنية). قد تخضع الوظيفة التوحيدية للدولة للاجتهاد، و ـ بالتالي ـ للتباين الفكريّ والسياسيّ في النظر إليها وإلى وسائل تحقيقها أو حتى إلى المضمون السياسي والاجتماعي الذي ينبغي أن تنطوي عليه؛ غير أنها لا تخضع لاجتهادٍ أو اختلاف حينما يُنْظَر إليها بوصفها حاجة للمجتمع والأمة لا مَحِيدَ عنها. وسواء حَصَلَ هذا الإدراك (لتلك الحاجة الحيوية) من قِبَلِ النخب الواعية أو من قِبَل الجمهور العام ـ على ما بين الإدراكيْن من فارقٍ في درجة الوضوح ـ فإن إدراك الحاجة تلك ينطوي على شعورٍ حادّ **بالتلازم بين المجتمع والدولة**، بين بقاء ذاك واستمرار هذه أو بين زوالها وزواله.

من النافل القول إن وعي التلازم بين الدولة والمجتمع، من خلال التشديد على وظيفة الدولة في التوحيد وفي حماية وحدة المجتمع والأمة، ليس دائماً ثمرةَ تأمُّلٍ نظريّ في الصلة العضوية الترابطية بين الأمة والدولة (فقد يكون ذلك مما يهتم به الباحثون المختصون في علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي أو علم التاريخ)، وإنما هو ـ في الغالب ـ مما تَبْعَثُ على الاقتناع به وقائعُ الخبرة الحياتية ووقائعُ الخبرة التاريخية الماضية ودروس تينك الخبرتيْن. غير أن هذا المشتَرَك العام في النظر إلى صلة الترابط تلك لا يمنَع من رؤية الفارق في إدراكها عند هذا الفريق وذاك، أكان من النخبة أم من «العامة». فقد تعني دروس الماضي عند بعضٍ دروسَ تجربةِ الدولة والمجتمع في المجال العربي ـ الإسلامي الوسيط ومآلات وحدةِ الأمة بعد

الانقسام السياسي؛ وقد تعني عند بعضٍ آخر دروسَ تجربةِ قيام وانهيار الامبراطورية الرومانية أو الدول الكبرى في العصر الحديث؛ وقد تعني عند بعضٍ ثالث دروسَ الثورات والفتن في البلاد العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين وما حملتْهُ الذاكرة من وقائع مَرْويَّة عن تلك الفوضى العارمة في حياةِ مَنْ عاشوا تلك الفتن. كما قد تكون عند بعضٍ رابع خبرةَ حروبٍ أهليةٍ معاصرة معيوشة ومآسيها الجاثمة على الأجساد وفي الصدور والذاكرة.

في كل صورةٍ من صُوَر العلاقة المستوعاة بين الدولة والمجتمع والأمّة حيِّزٌ مستقل ـ أو مختلف ـ لتمثُّلِ ما ليس مشتركاً بين الصُّور والرؤى المختلفة، أي لتأويل أسباب انفصام العلاقة بين الدولة والمجتمع وإعادة تنزيلها اليوم مبدءاً لتأسيسِ تصوُّرٍ أمثل لتلك العلاقة. من يستنتج أن الانفصام حدث بسبب الانفصال بين السياسة والشريعة (في تاريخ الإسلام)، يتشوّف إلى إعادة بناء اللّحمة بينهما على النحو الذي تُستعاد به وحدةُ الأمةِ في إطار دولتها الجامعة. ومَنْ يستنتج أن الانفصام نَجَم عن استبداد الدولة والحكّام، يرتِّل قناعاته حول العدل والحرية والتسامح كأسس ومبادئ تستعيد بها الأمم والدولُ وحدتها. ومَن يستنتج أن الانفصام حَصَل بسبب انحياز الدولة إلى طائفةٍ أو عصبية على أخرى، يتطلع اليوم إلى دولةٍ تكون محايدةً تجاه قوى المجتمع كافة. ومَن يستنتج أن الانفصام حدثَ نتيجة ضَعْف الدولة وقلّة حيلتها أمام سلطات أهلية متمكّنة، يجدّد اعتقاده بأن قوةَ الدولة مطلوبةٌ في كل الأحوال ولو بطشت لأن بطْشها أرحمُ من بطش الأهالي المسلّحين.

لكن أحداً من هؤلاء جميعاً، أكان من المولَعين بتحميل الدولة مسؤولية إخفاقها في التوحيد وفي حفظ كيان الأمة الجامع أم كان من الذين يضعون مسؤولية ذلك الإخفاق على مجتمعٍ سائب منفلِتٍ من كُلِّ ضابطٍ أو عِقال، لا يفوتُهُ إدراكُ الحاجةِ إلى تلك الدولة وإلى وظيفتها التوحيدية حتى يستقيم للمجتمع وجودٌ وبقاء. وإذا كان لابدَّ من إصلاح الدولة وتهذيب وحْشيَّتها، فَلْيَكُنْ ذلك والدولةُ موحَّدةٌ والمجتمعُ واحد. أما انقسامُها، فليس مَعْبَراً إلى إصلاح وإنما إلى تقسيم المجتمع والأمة. وكل دعوةٍ إلى الإصلاح والتغيير ـ وهي مطلوبة دائماً ومُغْرية ـ عليها أن تَحْذر المساس بما ليس قابلاً للانتهاك: **وحدة الشعب والأمة وتُمَثِّلُها وحدةُ الدولة.**

ثانياً: التوحيدُ النَّابذ

إذا كان فعلُ التوحيد الاجتماعي والسياسي والكياني ممّا يقع في صلب عمل الدولة ومن مشمولاتها حصراً، بل مما لا قيمةَ لدولةٍ ولا بقاءَ لها من دون النهوض به، فإن إصابتَها النجاحَ في هذا أو تَعَرُّضَها للإخفاق فيه (هو) ممَّا يرتبط شديدَ ارتباطٍ **بمضمون** ذلك الفعل (فعل التوحيد)، وبما تتوسَّلُهُ الدولةُ من **وسائلَ** سياسية واقتصادية وثقافية في سبيل ذلك الهدف، وبمدى ما يلقاهُ فعلُها في المجتمع من رضاً وقبول أو من استياءٍ ورفض، أي ـ أيضاً ـ بمدى ما قد يُسْتَقْبَلُ به فعلُ التوحيد من مُظَاهَرَةٍ ومشاركةٍ أو من ممانعةٍ ومناكَفَة من قوى المجتمع المختلفة التي تتلقَّاهُ. قد لا يكون المُظَاهِرون للدولة مؤيدين لها دائماً، ربَّما عارضوها في سياسات اجتماعية أو اقتصادية بشدة، لكنهم في مسألة التوحيد كانوا لها مُظَاهِرين من دون شروط. وقد لا يكون الرافضون لبرنامجها التوحيدي معادين للتوحيد من حيث المبدإ، وإنما معارضون لنمطٍ من التوحيد تَعْرِضُهُ الدولةُ على المجتمع وتَسْلُكُه. لا يدور الخلاف هنا، إذن، حول وظيفة التوحيد التي تقوم بها الدولة ولا حول الحاجة إليها، فإن ذلك مما ينْعقد عليه الإجماعُ، وإنما يدور حول المحتوى والأسلوب.

في نمطٍ من الاستعمال السياسيّ السيئ، قد ينقلب مشروع التوحيد من مطلبٍ جماعيّ أو مجتمعيّ إلى موضوع منازَعَةٍ اجتماعية وسياسية، فيفقد بذلك شرعيتَهُ لدى قسمٍ من المجتمع وتفقد الدولةُ معه امتياز التسليمِ الجماعيّ بدورٍ لها لم يكن يُنَازِعُهَا فيه أحد. يتعلق الأمر، في ذلك الاستعمال السياسي، بتأسيس فكرة التوحيد (الاجتماعي والسياسي) على تدمير الخصوصيات ومَحْوها، أو على ممارسة عملية الدمج والإلحاق القَسْرِيَّيْن للجماعات المختلفة داخل الجماعة الوطنية، أو على مقتضًى تَسَلُّطيّ يُهْدِر الحريات والحقوق السياسية ويأخذ المجتمع إلى التوحيد الوطني من طريق إعدام السياسة. . . إلخ.

لقد عانَت عمليةُ التوحيد الوطني في البلاد العربية المعاصرة عُسْراً حادّاً في التحقُّق بتأثير عوامل مختلفة بعضُها يتعلق **بثقْل الموروث** الاجتماعيّ العصبويّ، **وبدينامية الممانعات** الذاتية التي أطلقها في وجه التوحيد الذي قادتْهُ الدولةُ الوطنية، وبعضُها الثاني يتعلق **بهشاشة الدولة** ومحدودية قدرتها ـ

في كثير من البلاد العربية ـ على التمايز عن الاجتماع الأهلي والارتفاع فوق نصابه شرطاً لكينونتها دولةً؛ أما بعضُها الثالث، فيتعلق بالمنسوب العالي من **العنف والقَسْر** الذي طبع مشروع التوحيد الوطني في قسمٍ من البلاد العربية تمتعت فيه الدولةُ بقدر محسوس من القوة في مواجهة الممانعات الاجتماعية (العصبوية) لِمشروع التوحيد ذاك.

في الحالة **الأولى**، حيث أبدت البُنى العصبوية مقاوَمَتَهَا لأي إدماجٍ اجتماعي وطني، فَشِلت عمليةُ التوحيد واستقرت عند نقطة احترام التكوينِ الاجتماعيِّ الموروث والتعايش معه على نحوٍ أصبحت فيه الدولةُ نفسُها ـ أو تكاد ـ طائفةً أو عصبيةً جديدةً مُضَافَةَ إلى المشهد الفسيفسائي العصبويّ!

وفي الحالة **الثانية**، حيث تماهتِ الدولةُ الضعيفةُ مع الاجتماع الأهليّ، فَشِلت عمليةُ التوحيد لأنه كان من نتائج ذلك التماهي أن تَرْجَمَتِ البنيةُ الاجتماعيةُ الفسيفسائيةُ نفسَها داخل الدولة فزادتِ الأخيرةَ ضَعْفاً وارتهاناً للعصبيات فامتنعَ عليها فِعْلُ توحيدٍ كان معناه غلبةُ عصبيةٍ على أخرى.

أما الحالة **الثالثة** (وهي التي تعنينا)، أي حيث أنجزتِ الدولةُ القويةُ عمليةَ التحديث بالعنف القسري، فقد انتهى التوحيد إلى استيلادِ تناقضاتٍ وأَزْماتٍ لا حصر لها ارتدَّت عليه هو نفسُه ـ في بعض الأحيان ـ بأوخمِ العقابيل.

نحن هنا ـ في هذه الحالة ـ أمام نموذج للتوحيد **نابذٍ**. أي أمام نموذجٍ ينجح في أن يفرض نفسَه بالقوة المادية لكنه يفشلُ في البقاء بعد أن تنضجَ شروط الانقضاض الخارجيّ والداخليّ عليه. وفشلُه في البقاء إنما يُرَدُّ إلى كونه يستثيرُ نقائضَه ويدفعها إلى التماسك الذاتيّ وإلى التعاظم التدريجيّ في وجهه. لا تكون تلك النقائض مُعْلَنَة أو جهيرة ولا تكون قويَّةً في أول أمْرِها، أي حين تَضْوي الجماعاتُ المختلفةُ بالقوة في الجماعة الوطنية. لكنها سرعان ما تبدأ في إعادة تأهيل قُواها الذاتية في صمتٍ وحِذْرٍ لتطرحَ مع الزمن وكلما بانت أخطاءُ التوحيد ـ مشكلاتِها المكتومة. وقد يأتي ضغطٌ خارجيٌّ أو غزوٌ أجنبي فتستقوي به بعد أن يكون هو نفسُه قد سخَّرها في مشروعه!

ليست مشكلة هذا النمط من التوحيد القسريّ الإلحاقيّ تكمن في أنه يصطنع وحدةً للجماعة الوطنية مستحيلةً، وإنما في أسلوبه الذي قد تستحيل به

وحدةً مستحيلة. فقد تكون الوحدةُ هدفاً ممكن التحقيق، بل هي كانت دائماً كذلك بسبب ما في المجتمعات العربية من جوامعَ اجتماعية لا تُحْصَى. ومع ما في جوف هذه المجتمعات من تعدُّدٍ وتنوُّعٍ وتبايُن في التكوينات الاجتماعية، فإن ذلك كلَّه ما كان يُمكنُه أن يُعِيق عملية التوحيد الاجتماعيّ والوطنيّ. وتلك حال سائر مجتمعات الأرض الزاخرة بالتنوع في التكوينات الاجتماعية وحالُ سائر الدّول التي قادت عملية التوحيد القوميّ. غيرأن مقاربة التنوع بتوحيدٍ قسريّ يُهْدِرُهُ ويَمْحُو آثارَهُ داخل شخصيةٍ وطنيةٍ جامعة لم يكن نهجاً سليماً في الاجتماع السياسيّ العربيّ المعاصر مثلما لم يكن سليماً في تجربة الدولة الحديثة في الغرب على الرغم من أن فرص نجاحه في الماضي القريب (القرن التاسع عشر) كانت أوفر من فرص نجاحه في القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

في **ثلاثٍ** من الحالات قادتِ الدولة الوطنية في البلاد العربية هذا النموذج القسري من التوحيد: في حالة الدولة الوطنية التي قادتها نخبةٌ تقدمية من الطبقة الوسطى، مدفوعةً بتوجهاتها القومية التوحيدية وبرغبتها في اختصار عملية التغيير والتقدم بإجراءات سياسية واقتصادية لم تَخْلُ من عنف؛ وفي حالة الدولة التي قادتها نخبٌ عسكرية أتَتْ ـ هي نفسُها ـ تختصر عملية التغيير من فوق (بالانقلاب العسكري) كي تحطّم البنية القَبَليّة أو الطائفية أو تنتشل المجتمع من القرون الوسطى؛ ثم في حالة الدولة التي سيطرت فيها عصبيةٌ (طائفة، عشيرة. . .) على غيرها من العصبيات. تختلف النخب السياسية التي قادت عملية التوحيد وبناء الدولة الوطنية، في النماذج الثلاثة التي ذكرنا، لكنها تجتمع على أسلوب واحد نَهَجَتْهُ في ذلك المسعى حتى وإن كان بَعْضُهُ أعنفَ من بعضِه الآخر في التطبيق. والنتيجةُ أن مجتمعاتنا زاخرةٌ بكل أنواع المتفجِّرات الاجتماعية والسياسية المزروعة في نسيج علاقاتها الداخلية والجاهزة للتفجير!

من النافل القول إن النظام السياسيّ في الوطن العربي خرجَ دائماً قويّاً ومنتصراً من معركة التوحيد الداخليّ، على الأقل لأن النجاح في تحقيق التوحيد لم يكن يعني ـ في حساب النتائج ـ سوى النجاح في إخضاع ما كان في حكم المتفلِّت من سلطان الدولة المركزي، أي ما كان يَعُدُّه النظام في جملة مصادر التهديد الداخليّ (سُلَطٌ محلية متمردة أو ـ على الأقل ـ ضعيفة الانقياد، جماعاتٌ أهلية فرعية متماسكة أو تَتَأبّى الاندماج. . .): ولا يعني

التوحيد، في هذه الحال، أكثر من احتكار النظام للسلطة ومَرْكَزَتها بعد مصادرتها من قوًى كانت تتوزَّع بينها أقساطاً. أما أن يكون إدماجاً اجتماعيّاً حقيقيّاً أو انصهاريّاً، فذلك مما لم يكن ممكناً بلوغُه أمام ما كان يُطلقُهُ ذلك التوحيد ـ لأنه قسريٌّ وعنيف ـ من مقاومات اجتماعية متباينة الأشكال ومتفاوتة الحدود. وهكذا **بمقدار ما كان النظام إيَّاه يخرُجُ من معركة التوحيد قويّاً، كانت الدولة تزيدُ ضَعْفاً والكيان تناقضاتٍ** داخليةً حادة. إن نظرةً استطلاعيةً إلى المعضلات الاجتماعية والسياسية الداخلية التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم تسمح للمرء بأن يَلْحَظَ أن أكثرها يتصل **بأزمة الاندماج الاجتماعي** ويعبّر عن نفسه في ظواهر انقسامية أو انشقاقية تهدّد بإطاحة وحدة الكيانات القائمة. وهي (ظواهر) تبدأ بداياتٍ متواضعةً (رفع الغبن، المشاركة بحصة في السلطة، الاعتراف بالحقوق الثقافية للجماعات الفرعية. . .) لتصل إلى حدود المطالبة بالانفصال أو الفَدْرَلَة أو الحديث عن الجماعات الكبرى بوصفها جماعة غازية! . . . إلخ.

لا مناص من نقد هذا النمط النابذ من التوحيد الذي يقود المجتمع والدولة، في المطاف الأخير، إلى الانشقاق والتقسيم. لابدَّ من رؤية مواطن الخَلَل فيه التي تولِّدُ ظواهر وأوضاع لا تُلْحِق الهزيمةَ بفكرة التوحيد فحسب، بل تجعلها مستحيلةً بعد أن تأتي على شرعيتها بِمَعَاوِل الهدم. وبكلمة، لابدَّ من القطيعة مع هذا النمط من التوحيد من أجل فتح الطريق أمام نهجٍ ديمقراطيٍّ للتوحيد. وأوَّل سبيلٍ إلى ذلك نقد خطاب التوحيد القسري.

ثالثاً: نقد الخطاب البسماركي العربي

من المثقفين العرب مَنْ يقترن عندهم معنى التوحيد الوطني (والقومي) بالإدماج القسري للجماعات والمناطق المختلفة في الكيان الجامع. وبعضهم لا يكتَفُون بالنظر إلى فعل القَسْر في جوانبه السياسية والقانونية، بما هو مجموعُ الإجراءات التي تتخذها الدولة لتكوين مجالٍ وطني (أو قومي) جامع وموحَّد وتفرضها على جميع رعاياها بمن فيهم مَن ليسوا يرغبون في الوحدة، بل يتفهَّمون (المثقفين أعني) أن تلجأ الدولة إلى أنماطٍ من القَسْر أشدّ كاستعمال العنف لبناء الوحدة. وغالباً ما يجدون لأنفسهم ما يبرّرون به موقفهم هذا من قبيل الهدف الأسمى والمصلحة العليا والتضحية بالجزئي من أجل الكلّيّ وما في معنى ذلك. فإذا كان التوحيد هدفاً جليلاً لشعبٍ أو أمَّةٍ لا قيام لهما ولا

استمرار من دون تحقيقه، فلا يجوز إسقاطُهُ أو تعطيلُهُ ـ متى ما توافرت إمكانيتُه ـ بدعوى أنه يصطدم بمصالح فئاتٍ ما في المجتمع غير راغبة فيه. وإذا لم يكن ممكناً تحقيقُه إلا بواسطة القَسْر والإكراه، فليكن ذلك طلباً لفوائده ومن دون التفاتٍ إلى «مضاعفاته الجانبية».

لكن المثقفين أُولَاء لا يعبّرون في هذا الشأن عن موقفٍ خاصٍّ بهم، أي كمثقفين عرب، وإنما يحرصون على بيان اتِّصالِ هذا الموقف بحصيلة تجارب التوحيد القومي في التاريخ الإنساني الحديث. وهي تجارب كشفتْ عن الأثر الكبير الذي كان لدينامية العنف فيها وفي تمكينها من التحقُّق التاريخي. في عقل كل مثقف من المتمسِّكين بهذه الرؤية طيف نابليون أو بسمارك ومثال عمليات التوحيد في أوروبا وفي أمريكا الشمالية. إنها النموذج المرجعي الكوني ولا نموذج غيره، ومن يدعو العرب إلى عدم نهج السبيل عينِه الذي نهجتْهُ أممُ العالم وشعوبُه في هذا المضمار، إنما يدعوهم إلى تعطيل فريضة التوحيد: إنْ على الصعيد القومي العام أو على الصعيد القطري (= الوطني) الخاص. هكذا لسان حاله يقول وهو يتحجَّج بسوابق التاريخ مُفْحِماً خصْمَه من المتشككين والمُثَبِّطين.

وليس ثمة ما يدعو إلى التشكيك في صحة أسانيده التاريخية إذا كان ثمة ما يدعو إلى التشكيك في وجاهة دعواهُ وموقِفِه. إذْ لا مِرْيةَ في أن تجارب التوحيد القومي الإنسانية تَدُلُّنا على ما كان فيها من كبيرِ أثرٍ لدينامية القَسْرِ والعنف، فما كاد وطنٌ أو كيانٌ قوميٌّ يقوم إلّا من طريق الإخضاع المسلَّح: إخضاعُ مركز الكيان لأطرافه واستدخالها تحت سلطانه. هكذا قامت الدولة ـ الأمة في القرن التاسع عشر: عصرها الذهبي، وعلى هذا المنوال اسْتَوَتْ نظرياتُ التوحيد القومي في الفكر السياسي الحديث التي نَهَل منها المفكرون القوميون والوطنيون العرب. غير أن الذي يتجاهله المدافعون عن هذه الرؤية أن تلك التجارب وليدة حقبة من التاريخ الإنساني محكومة بظروفها الزمنية وبشروطها المكانية ولا تمثِّل مختبراً علميّاً لإنتاج قوانين عامة وشاملة للتوحيد القومي، على نحو ما افترض ذلك نديم البيطار[١] مثلاً، وأن محاولات التوحيد القومي ـ في القرن العشرين ـ أفرجتْ عن

---

(١) نديم البيطار، **من التجزئة إلى الوحدة.. القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

إمكانات ووسائل أخرى غير تلك توسلتْها تجاربُ التوحيد السابقة؛ وقطعاً هم يتجاهلون سمة العصر اليوم (منذ الحرب العالمية الأولى وخاصة منذ خمسينيات القرن العشرين) وهي: صيرورة الديمقراطية وسيلةً رئيساً في بناء الكيانات القومية وتعزيزها(*) ـ وفي فَرْطها أيضاً(**) ـ أو في توسيعها إلى منظومات إقليمية(***).

من المؤسف أن التمسك بهذه الرؤية **البسماركية** لعملية التوحيد، من قِبَلِ قطاع عريض من المثقفين العرب، يُسْدِي خدمة مجانية للنخب السياسية الحاكمة من أجل المزيد من إفساد عملية التوحيد. فهي إذ تقدِّم تنظيراً سياسيّاً لتوحيدٍ قوميّ معطَّل منذ ما يزيد عن أربعين عاماً، ولا وجود ماديّاً لِقواهُ ولحوامِلِهِ السياسية والاجتماعية اليوم، تضع نتائج ذلك التنظير في أيدي نخب الدولة الوطنية (= القطرية) تبرِّرُ به سياساتها الداخلية الخرقاء في مضمار التوحيد الوطني، وقد تلتمس لتلك السياسات أعذارها حين يَأخُذُها الشَّططُ إلى اقترافِ الخطيئة! ماذا يفعل بعض المثقفين العرب اليوم، حين يؤيدون سياسات النظام السوداني تجاه أهالي إقليم دارفور مثلاً، غير ذلك؟! ثم ماذا فعلوا ـ قبل هذا ـ حين أيَّدوا بشدة سياسة القسوة العسكرية التي أطلقها النظام في صنعاء ضدّ حركة الانفصال في جنوب اليمن من أجل حماية الوحدة الوطنية والكيانية؟! قد يقال هنا إن المثقف الحقيقيّ، التاريخيّ، الملتزم، هو الذي لا يُسَاوِمُ على وحدة الوطن والشعب والأمة ولو كان الثمن هو التضحية المؤقتة بالحريات والديمقراطية، وإن مثال هذا المثقف وُجدَ في الغرب إبان المعارك الكبرى من أجل إقامة الدولة القومية(٢). ولكن ماذا لو كان ثمن الدفاع عن ذلك النمط النابذ من التوحيد هو تدمير فكرة الوحدة ذاتها، هو تمزيق الشعب والوطن والدولة؟!

(*) النموذجان السويسري والكَندي مثلاً.

(**) كما في حالة انفراط عقد تشيكوسلوفاكيا بطلاقٍ ديمقراطي.

(***) الوحدة الأوروبية مثالاً.

(٢) ما يتناساه أصحابُ هذا الرأي أن المثقف الغرْبي يعيش في نظام ديمقراطي لا يخشى منه انقلاباً على الحريات والحقوق الديمقراطية باسم وحدة الأمة، ولذلكَ لا يضيره أن يُخفّف من وطأة لغته الديمقراطية حين يتعلق الأمر بوحدة الأمة. وهذا ما ليس ممكناً للمثقف العربي المدعوّ إلى نضال مزدوج (من أجل الوحدة والديمقراطية معاً) وإلى نقد كلِّ خطابٍ سياسي يتذرَّع بقضايا الأمة لإهدار الحقوق الديمقراطية أو يتذرَّع بالديمقراطية وحقوق الإنسان لتصفية حسابه مع المطالب الوطنية والقومية.

ليس صحيحاً أن الشكل الوحيد الممكن للتوحيد الوطني والقومي هو ذاك الذي شهدته أوروبا في عهد ثوراتها القومية في القرن التاسع عشر. وليس مما يُشَرِّف صَاحبَ رأيٍ أن يعتقد بأن فعل التوحيد الوطني، الذي أطلقَتْهُ النخبُ العربية الحاكمة وقادتُهُ منذ عقود، هو الممكن الوحيد الذي تتيحُهُ الأوضاع العربية، أو هو أفضل الممكن ممّا تتيحه تلك الأوضاع. فلقد كان في وُسْع مجتمعات عديدة في القرن العشرين أن تُنْجِزَ وحدتها الوطنية والقومية من طريق الاندماج الديمقراطي والتفاهم والتشارك في إطار دولةٍ اتحادية. وكان في وسع أية دولةٍ عربية ـ وما يزال ـ أن تعيد النظر في نمط التوحيد القسري وأن تُطْلق ديناميات اندماجٍ اجتماعيٍّ يُجيب المطالبَ ويفكِّك التّعبئةَ الداخلية ويُطَمْئِنُ سائر الجماعات على حقوقها في الوطن وفي السلطة من طريق تحقيق المشاركة السياسية.

ربّما كان في عداد المسلَّم به أن نمط السلطة في البلاد العربية، كسلطة مستبدة متوارثَة أو مسروقة (بالانقلاب العسكري)، أي كسلطة لا تتمتع بالشرعية الديمقراطية والدستورية والشعبية، وأن طبيعة النخب الحاكمة وثَقَافَتَها السياسية والتكوينَ العصبويَّ الذي تستند إليه قوتُها الاجتماعية. . .، لا تسمح بغير هذا النمط من التوحيد القسريّ النابذ الذي يكرِّس غلبة جماعةٍ كبرى على جماعات صغرى. لكن الذي ليس يقبل التبرير أن يرتضيَ المثقفون تأجير عقولهم وألسنتهم للدفاع عن توحيدٍ لا يقود المجتمعَ إلّا إلى انقسامٍ وتذرُّرٍ وحروب أهلية باسم قدسية المعركة من أجل الوحدة الوطنية. نعم هي معركة مقدّسة كما الدفاع عن الدولة وبقائِها ومِنْعَتِها واجبٌ وطنيّ مقدَّس. لكنَّ الدولةَ التي لا تُدْرِكُ أن سياساتها القيصرية تعود عليها بالمضارّ وقد تهدِّد وجودها تحتاج إلى النقد الصريح لا إلى «الزغاريد الفكرية»!

رابعاً: في أن الأوطان والأمم ليست حقائقَ قبْليَّة

لا يردِّدُ المرءُ قاعدةً نظريةً حين يقول إن أَقْصَرَ سبيلٍ إلى إنجازِ عملية التوحيد الوطني في أيّ بلدٍ ـ وأَمْثَلَهُ في الوقتِ عينِه ـ (هو) التقدُّمُ أشواطاً بعيدةً في تنمية ذلك البلد وإرساء النظامِ الديمقراطيّ والمؤسسات فيه. فلقد قام دليلٌ على هذا التلازم (بين التوحيد وبين الديمقراطية والتنمية) في تجاربَ عديدةٍ من البناء الوطنيّ أو القوميّ في العالم المعاصر ليعزِّز، في الآن نفسِه،

مصداقيةَ ما كان في عداد الاقتناع النظريّ لدى كثيرين لم يستسيغوا كيف يمكن لتوحيدٍ وطنيٍّ أو قومي أن يرى النور ويصمد بمعزلٍ عن شرطه التحتيّ: التنمويّ والديمقراطيّ. وقد لا نحتاج إلى كبيرِ شرح لبيان حقيقة أن الأوطان ليست مجرَّد جغرافيا وبشر، بل **علاقاتٌ اجتماعية وسياسية**، وأنها لا تقوم أو تكون كياناتٍ لشعوبٍ وأممٍ إلّا متى انْتَسَجَتِ الروابطُ وتمتَّنَتْ بين الأفراد والجماعات واستقرَّ في وعي الجميع أنهم يُكوِّنون وحدةً اجتماعية واحدة (جماعة وطنية أو قومية).. ؛ فقد يكون ذلك من «بداهات» الأمور في الاجتماع السياسي. إن الذي يمكن أن يحتاج إلى بعض البيان هو كيف يحصل **ذلك الوعي (بالهوية الوطنية أو القومية)؟**، وكيف يكون للتنمية والديمقراطية أثرٌ في تكوينه أو في استيلاد ظروف ذلك التكوين؟

قد يكون الشعور ـ الفرديّ والجماعي ـ بالانتماء إلى وطن وإلى شعبٍ أو أمَّةٍ **حصيلةَ فِعْلِ** التربية على قيمٍ مشتركة موروثة، أي حصيلةَ **فِعْلِ عامليْن** مستمرَّيْن: **الموروث** الثقافي والديني والاجتماعي الذي يمثّل مواردَ هويَّةٍ لجماعةٍ إنسانية ما، ثم **الأشكال والصور المختلفة لإعادة إنتاج ذلك الموروث** وتوزيعه اجتماعيّاً من طريق التلقين والتنشئة اللذيْن تَنْهَض بأدائهما مؤسساتٌ متعددة ومختلفة من أسرة ومدرسة ومؤسسة دينية وإعلام وقانون... إلخ. غير أن هذا المستوى من الشعور لا يكون دائماً كافياً لإنتاج وعيٍ بالانتماء الوطنيّ والقوميّ بمعناهُ السياسيّ وإن كان قادراً على إنتاج وعيٍ ثقافيٍّ بالانتماء إلى حضارة، أو على إنتاج وعيٍ بالانتماء إلى عقيدة دينية. لا يكفي المرءَ ـ مثلاً ـ أن يولد في مصر أو المغربِ من أَبَوَيْنِ مِصريَّيْن أو مغربيَّيْن، وأن يَتَلَقَّن تاريخَ هذيْن المِصْريْن من أمصار العرب، وأن يتشبَّع بعظمة رموز تاريخهما، وأن تكرِّسَ البيئةُ العائليةُ والتربوية والإعلامية قيم الاعتزاز بالانتماء إلى البلد عنده، حتى تتكونَّ في وعيه مبادئُ الوطنية المغربية أو المِصرية، أو حتى يتحَصَّن وعْيُه من احتمال البُرْم بذلك الانتماء أو الرغبة في التحلُّل منه. مَنْ يعتقد أنَّ ذلك وحدهُ يكفي يفترض أن الوعي بالانتماء إلى وطنٍ أو أمة وعيٌ قبْلي جاهز، أو حتى من عَمَلِ التربية والتلقين كوسائط ناقلة أو حاملة لذلك المعطى الجاهز: المصنوع في رحم الزمن الماضي.

قلنا إن الأوطان ليست حقيقة جغرافية، وإنما هي حقيقة اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية؛ وأن الشعوب والأمم ليست مجموعات سكّانية تقوم بينها علاقات القرابة والجوار، وإنما هي **كيانات اجتماعية ملتحمة بعلاقات**

الاجتماع السياسيّ الجامعة لا بعلاقات القرابة الأهلية. ولا تقوم بين الجماعات الاجتماعية روابط انصهارية تدمج بعضها في بعض وتَصْنع لها ماهية واحدة أو مشتركة ـ ترتفع بها عن مجرد علاقات الانتماء الطبيعي (= العائلي، العشائري. . .) ـ إلا متى قامت بينها **المصالح** المادية التي تَخْلُقُ فيها ذلك النسيج الواحد المشترك وتجعل الواحدة نمها تتعرف إلى نفسها في العلاقة بالأخرى، أو قل تتعرَّف إلى نفسها داخل **الكلِّ الاجتماعيّ** الذي يَأْخُذُ شكلَ شعبٍ أو أمةٍ أو جماعة وطنية. لا يتخلى المرء بيُسْرٍ عن روابطه الطبيعية ـ الأسرية أو القَبَليّة ـ إلّا متى تولدتْ مصالح جديدة تربطه بأنساق اجتماعية أعلى من البُنَى الطبيعية وأبعد مدًى من المصالح التي تَنْشَأُ في كنف تلك الروابط والبُنَى الطبيعية.

إلى الدولة، لا إلى الثقافة والقيم، تعود وظيفةُ إنتاج تلك الشبكة الجديدة من العلاقات التي **تعيد توزيع** الأفراد والجماعات **توزيعاً اجتماعيّاً جديداً** ضمن روابط متمايزة عن روابط النسب والدّم والقرابة السابقة. وليست الوظيفةُ هذه أيديولوجية، أي تدور في نطاقِ صناعةِ وعيٍ جماعيٍّ بانتماءٍ جديد يَقْطَعُ به الناسُ مع عصبياتهم الصغرى، وإنما هي **وظيفةٌ اجتماعيةٌ وسياسية** في المقام الأول. إنها الوظيفة التي لا تنجح في تحقيق هدف الصَّهر والدَّمج إلا من خلال **إنتاج مصالح عامة** تبرِّر للأفراد والجماعات الارتباط ببعضهم من خلالها والشعور الجماعيّ بالانتماء المشترك، وتخلق لديهم الوازعَ الضروريَّ للدفاع عن أنفسهم بوصفهم جماعةً واحدة. بهذا المعنى تَنْشَأ فكرةُ الوطن والشعب الواحد؛ وهي بمقتضى المصلحة تنشأ لا بمقتضى فكرةٍ أو مبدإٍ مجرَّد يجري نَشْرُهُ فيهم من خلال وسائط التأثير المختلفة. وليس معنى ذلك أن الأيديولوجيا غير ذات فائدة في مضمار بناء الشعور الوطنيّ والقوميّ عند جماعةٍ اجتماعية ما، أو أن الوظائف الأيديولوجية للدولة غير ذات قيمة في مجال صناعة وعيٍ جمْعيّ بالانتماء المشترك لدى تلك الجماعة، وإنما القَصْدُ أن فِعْل الأيديولوجيا نفسَه متوقِّفٌ على وجود مصلحةٍ مادّية جماعية تبرِّرُهُ، أو ـ على الأقل ـ تسمح له بأن يَحْرث في أرضٍ خصبة، وإلّا فإن الأيديولوجيا وحدها لا تخلق شعوراً معزولاً عمّا يؤسِّسُ له ولكينونته.

الأوطان والشعوب والأمم ليست حقائق قَبْلية مطلقة، إذن، وإنما حقائق تُبْنَى بناءً مستديماً من خلال التوليد المستمر للمصالح المادية التي تصنع بين الناس روابط فتدمجهم في وحدات اجتماعية وتكوِّن لديهم أَنَاهُم

الجمعيّة. هنا نقطة التقاطع أو التلاقي بين الاجتماعيّ ـ الاقتصاديّ وبين السياسيِّ في عمل الدولة. حين تقيم الدولةُ البُنَى التحتية، وتَربط الأرياف بالمدن وبالحياة الحضرية، وتَنْشُر التعليم، وتُوفّر فرص العمل للقوى العاملة، وتحمي حقوق المنتجين، وتحمي الأمن الاجتماعي والممتلكات، فهي تنهض ببرنامج تنموي (اجتماعي ـ اقتصادي)؛ لكنها تُنجز في الوقتِ عينِه برنامجاً سياسيّاً هو **التوحيد الوطنيّ**، هو **صناعة وطنٍ** جامع. وحين تُقِيمُ نظامَ المؤسسات السياسية، وتكرّس الحريات العامة وتحمي حقوق الإنسان، وتضع التشريعات الكافلة للحياة الديمقراطية وللمشاركة السياسية، فهي تَنْهَض ببرنامج سياسيٍّ (ديمقراطيّ)، لكنها في الوقتِ عينه تفتح أمام التنمية وتعظيم فرص التقدم إمكاناتٍ كبيرةً تسمح بالمزيد من الاندماج الاجتماعيّ الذي يصنع الأوطان والأمم. في الحالين، تنشأ الأسبابُ الفعلية الدافعة نحو هدف التوحيد الوطني المحميّ بالإرادة العامة الجامعة لا بعنف الدولة أو أجهزتها القمعية.

خامساً: التوحيدُ الجاذب

إذا كانت التنميةُ والديمقراطية أقصرَ السُّبُل إلى إنجاز عملية التوحيد الوطني (والقومي)، كما دلَّت تجاربُ التاريخ الحديث والمعاصر، فلأنّ التوحيد ليس شيئاً آخرٍ غير تحقُّقِ **الاندماج الاجتماعي** وتَكَوُّنِ الأمة والوطن. وهذه جميعُها ممَّا تُشكّل التنميةُ والديمقراطية أهمَّ الدّيناميات الدّافعة نحو قيامها. لم يُخطئ من قال إن القوميات والأمم ـ في معناها المدنيّ والسياسيّ الحديث ـ نشأت في علاقةِ اقترانٍ بميلاد وتطور السوق الرأسمالية وكانت من نتائج الثورتين الصناعية والبرجوازية، ذلك أن نموّ المراكز الاقتصادية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنتج المصالحَ المادية التي قادت إلى تكوين الأوطان والأمم، أو قُلْ إلى تكوين الدولة ـ الأمة. وعلى النحو نفسِه، سمح قيام النظام الديمقراطيّ في الغرب بانتقال عملية الدّمج والصَّهر من نطاقها الاقتصاديّ والاجتماعيّ، من طريق الرَّسْمَلَةِ والتحديث وتفكيك البُنى الإنتاجية التقليدية أو قبل ـ الرأسمالية، إلى نطاقٍ سياسيّ تفكّكتْ فيه الروابطُ والأطر الانتمائية والتمثيلية التقليدية ونشأت في أعقابها علاقاتُ **المواطنة** بما هي إعادة صَوْغٍ للبُنى السياسية على قاعدة المساواة الكاملة في الحقوق المدنية والسياسية لأفراد المجتمع الوطني كافة الذين أطلقتِ الديمقراطيةُ فرديَّتهم من عِقَال الجماعات التقليدية.

نحن أمام **ديناميَّتَيْنِ** صاهرتيْن لا يستقيم التفكيرُ في عملية التوحيد الوطني بمعزلٍ عن التفكير في الآثار التي تولِّدانِهَا في مجرى تكوُّن المجتمع والدولة والأمَّة. فالتنميةُ وحدها تفتح طريق الاندماج الاقتصاديّ، وهو شرطٌ تحتيٌّ لأيّ اندماجٍ اجتماعيّ. إن التجمعات الاجتماعية التي تعيش في عزلةٍ طبيعية عن بعضها البعض لا تَخْرُج من عزلتها إلّا متى مُدَّتِ الجسورُ بينها (إنشاء الطرق ووصْل بعضها ببعض، مدّ شبكات الكهرباء والمياه، إدماج الأرياف في النظام الاقتصاديّ. . .)؛ ولا يمكن تنميةُ تلك الجسور إلا بتعميم التعليم وتيْسير سُبُل التواصل الثقافيّ. ولكن، كلّما أمكن التّقدمُ في تحسين شروط الحياة وخلْق فرص العمل وتعظيم المصالح الاقتصادية، أمكن التقدُّم أكثر على طريق تسريع وتائر الاندماج الاجتماعيّ. في المقابل، كلما تعرَّضت مناطق أو جماعات اجتماعية للحيْف والتهميش، في مقابل مناطق أو جماعات أخرى محظوظة أو ذات امتياز، تعثرت عمليةُ الاندماج بسبب انكفاء مَنْ أصابهم الحَيْف، أي مَنْ قد لا يجدون لديهم مصلحةً تُبرِّر لهم الاندماج في الكيان. وليس من باب المصادفة أن الكثير من دعوات الانفصال نشأ في بيئةِ هذه المناطق والجماعات المعرَّضة للنَّبذِ والإقصاءِ الاجتماعيَّيْن في المجتمعات التي عانت من عُسْرٍ في الاندماج والتوحيد مثل المجتمعات العربية.

إن الشعور بالانتماء إلى وطنٍ وإلى شعبٍ أو أمَّةٍ يَقْوى كلَّما اقترن معنى الوطن ومعنى الأمة لدى الناس بالشعور لديهم بأن كرامَتهم الإنسانية تَتحقَّق في ذلك الانتماء ومن خلاله. ولا ينبغي أن يُؤْخَذ مفهومُ **الكرامة**، هنا، في معناه الأخلاقي الدَّارج حصراً، بل ينبغي فهمُه في مدلوله الاجتماعي بوصفه مرادفاً لمعنى الشعور **بإشباع الحاجات الإنسانية**: المادية والمعنوية. يتمسَّك الناسُ بأوطانهم حينما يَقِرُّ في نفوسهم أنهم يعيشون بكرامةٍ في تلك الأوطان: يجدون العمل الشريف، ويوفِّرون لقمة عيشهم، ويَفِيئُونَ إلى مساكنَ تليق بهم، ويُرسِلون أبناءهم إلى المدارس، ويَجدون العلاج لِأَدْوائهم ولأبدانهم، وتتوافر لهم فرصُ تنمية مداخيلهم وترقية وسائل حياتهم. يَكُفُّ الوطن حينها عن أن يكون مجرّد جغرافيا فيصبح الرَّحمَ والحُضْنَ الذي فيه ينشأون ويترعرعون، فينمو الشعورُ بالعصبيَّة الإيجابيّة لهذا الحضن الذي يمنح الوجود الإنساني معنًى ويَحْمل الفرد على الشعور بأنه جزءٌ من جماعةٍ يشرّفه الانتماء إليها هي الأمّةُ أو الجماعة الوطنية أو القومية.

لكن معنى الكرامة لا يكتمل إلّا بحمْلها على وجهها السياسيّ. ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، ولذلك لا يَحْمِلُ الشعورَ بالولاء للوطن إلّا مَن تَوَلَّدَ لديه الاقتناعُ بأن هذا الوطن يَحْفَظ حقوقه السياسية: حرّيَتَهُ في الرأي والتعبير، حقَّهُ في المشاركة السياسية من خلال المؤسسات الرسمية والأحزاب والجمعيات السياسية، حقه في المشاركة في صنع القرار وتقرير المصير من خلال صوته في الاقتراع النَّزِيه ومن خلال حقّه في الرقابة والاحتساب، حقّه في تقلُّد المسؤوليات طبقاً لمقتضيات الكفاية، وبكلمة حقّه في المواطنة كاملة غير منقوصة. الديمقراطية هنا ـ كالتنمية ـ مَرْكَبٌ مأمون إلى بناء الأوطان وقيام الأمم، لأن بها يتحقَّق الوجهُ السياسيُّ للاندماج الاجتماعيّ الذي لا يكون توحيدٌ وطنيٌّ من دونه؛ أي أنها توفّر سبيلاً آمناً نحو نموّ الوعي الجمْعيّ بفائدةِ المواطنة في حفظ الحقوق العامة وصوْنها، وبالحاجة إلى الدفاع عن الوطن والدولة اللذيْن يكفُلان تلك الحقوق كشكلٍ آخر للدفاع عن تلك الحقوق.

إن المشروعَ السياسيَّ التوحيديَّ الذي يضع هدف التنمية والديمقراطية في صدارة أولوياته البرنامجية يختصر طريقه نحو هدف التوحيد الوطنيّ والقوميّ، لأنه ـ بكل بساطة ـ يزدرع الأسباب التي ستُثْمِر ذلك التوحيد ويُطَمْئِنُ المجتمع على الفوائد الناجمة عن ذلك التوحيد، ناهيك بأنه يهيئ له السبيل من خلال مفاعيل الصَّهر والدَّمج المتأتية عن عمليتيْ التنمية والتطور الديمقراطيّ. **إن الناس لا تَنْقَادُ إلى التوحيد بالقوة والعنف** حتى وإن كان في التوحيد مصلحة لها (هذا إذا أدركت أن فيه مصلحة ولم يقترن معناهُ في وعيها بالأسلوب القهريّ الذي يُدَارُ به)، لكنها قلَّما تتردَّد في أمره إن سِيقَ في سياق مشروع تنمويٍّ ـ ديمقراطيّ: يجيب عن حاجاتها ويُشْعِرُها بأنها مشارِكةٌ في صُنْعِهِ بإرادتها الحُرَّة. ويُخْطئ من يعتقد بأن الوحدة الكيانية تصبح ممكنةً فقط حين يَحْصُل وعي فكريٌّ بها وبغاياتها السامية. فالمسألة هنا ليست فكرية أو ثقافية أو أيديولوجية إلّا لدى فئة قليلة من المجتمع هي النخبة: التي تتوسَّل في أحكامها بمقاييس نظرية، أما السواد الأعظم من المجتمع، فمعيارُهُ الأول للحكم على الأشياء ـ ومنها قضايا السياسة وأهدافها العليا ـ (هو) **المصلحة**، بل والمصلحة بمعناها الماديّ العيانيّ. وما لم تتبيَّن مصلحةٌ في التوحيد الوطني أو فائدةٌ مادية، فلن يجريَ وراء هدفه أحدٌ. وهي تتبيَّن ممَّا يتحقَّق في جبهات الاقتصاد والاجتماع والحقوق السياسية من إنجازات ملموسة.

هذا نمطٌ آخر من التوحيد الوطني (التوحيد الجاذب) يختصر على نفسه طريق الإنجاز ويفكّك العُقَد ويزيل العوائق. وإذا كان من حَسَنَاته أنه يحْفظ لفكرة التوحيد اعتبارَهَا ويرغِّبُ فيها ويجنّبها مقاوماتٍ اجتماعيةً - هي في غنًى عنها - فإنّ أكبر حَسَناته أنه يُطْلِق طاقات المجتمع المحجوزة من أصفادها ويزجُّ بها في المعركة: معركة بناء الوطن. ها هنا لا يصبح التوحيد عملاً حصريّاً للدولة، وإنما يغدو عملاً للدولة والمجتمع على السواء.

القسم الثاني

الدولـة والأمـة: ديناميـاتُ الانقسـام

الفصل الخامس

التأسيس للفتنة

لم يَكَدِ العنفُ يبارحُ السياسةَ في التاريخ العربي المعاصر. تَلَازمَا طويلاً حتى كادتِ السياسةُ لا تُعْرَفُ إلا به أو بما هي عنفٌ. ومردُّ ذلك أنها ما قامت في الحياة العربية المعاصرة على القواعد التي عليها تقوم في المجتمعات الحديثة، وما تأسَّسَت على أخلاقيَّةٍ تنافسيَّةٍ سِلْميَّة. عرفنا أنواع التسلُّط السياسيِّ كافة في الأنظمة التي تعاقبت على حكم البلاد العربية منذ الاستقلال؛ وعرفنا في مقابلها، وبموازاتها، أنواع حركات العنف السياسيِّ كافة منذ عشرينيات القرن الماضي. ولكنَّا ما عرفنا حياةً سياسية مستقرة وخالية من العنف إلّا لماماً! الذين وصلوا إلى السلطة، منذ نهاية الحقبة «الليبرالية» وصلوها بالعنف (الانقلاب العسكري). والذين احتفظوا بها، فعلوا ذلك بالعنف. أما الذين ناصبوهم العداء والاعتراض وتطلعوا إلى إسقاطهم، فامتشقوا أفكار العنف وأحياناً أدواته.

تلك حقبةٌ من الصراع قابلة للوصف والتحليل بمفردات السياسة حتى وإن كانتِ السياسةُ فيها ضامرةً أو ملتبسةَ الملامح. أما اليوم، فنشهد فصولاً أخرى من الصراع تتحوَّل فيها خريطة القوى والمعارك والمتاريس والمفردات. لم يَعُدِ الصراعُ صراعاً بين السلطة والمجتمع (أو من يدَّعي النطق باسم المجتمع)، أو صراعاً داخل المجتمع السياسي بين قواه المختلفة، أصبح صراعاً داخل المجتمع الوطني برمَّته: بين الأهل والأهل. توسَّعت ساحتُهُ فشملتِ الأحياءَ والحارات والنفوس! إنها **الفتنة**: الحرب التي لا تنتهي إلا بعد أن ينتهي ما بين الناس من روابطَ تَجْمَعُهُم على هويةٍ عليا تعلو على القرابة والحِلف (بالمعنى

القبلي القديم) والعصبية والجوار. الفتنة هي اليوم الإسم الحركي للسياسة بعد أنِ انْحَطَّ معناها وانهار مَبْناها. ولها في ديار العرب والمسلمين تاريخ.

أولاً: في ابتداء الفتنة

الفتنة مصطلحٌ إسلاميّ نَحَتَهُ الفقهاء والأخباريون والمؤرخون لوصف حالة - أو حالات - تاريخية وَقَعَ فيها الانشقاق داخل جماعة المسلمين وتفاعلتْ وقائِعُهُ ومعطياتُه فقادت إلى الاقتتال الداخليّ. من المسلَّم به أن المصطلح لم يكن مستحدثاً حين استُعمل لوصف ما جرى من وقائع، وإنما عرفه المسلمون طويلاً لوروده في غير ما آيةٍ من القرآن الكريم[1]. غير أن استدعاءَهُ في ظروفٍ خاصة عاشتها الجماعة الإسلامية أعاد تضمينَه بمعانٍ مستحدثة هي من صميم تجربة الانقسام والانشقاق والاقتتال. فإذا كان معنى الفتنة القرآني عامّاً، ولا يشير إلّا إلى سوابق أممٍ أخرى لم تُدْرَكْ (سوابقُها) بالمعاينة وإنما بالخَبَر عنها (وهو ما يعني خُلُوّ وعيِ المسلمين من مثالٍ واقعيّ يقاسُ عليه لفظُ الفتنة)، فإن المسلمين ما لبثوا أن أطلقوا لفظ الفتنة توصيفاً لِمَا وَقَعَ لهم من انقسامٍ ومواجهات بمناسبة التمرد على سلطان الخليفة عثمان واغتياله. ومن ذلك الحين، اقترن معنى الفتنة بإسقاط وحدة الجماعة الداخلية وإشعال فتيل الحرب الداخلية فيها.

استُعملت بالموازاة مفرداتٌ أخرى لوصف ما جرى من استنفارٍ في الأمصار ضدّ الخليفة، ومن حصارٍ له في داره، ومن اقتحامٍ ثم مَقْتَلٍ، ومن تسيُّبٍ في المدينة قبل بيعة علي، من قبيل **التمرُّد** و**الثورة**؛ ثُم زيدَ عليها لفظ **الخروج** بعد التحكيم، عقب وقعة صفّين، وما نَجَم عنه من انشقاق في صفوف الإمام علي؛ وما لبث الفقه الإسلامي أن أدخل مفردات أخرى لتعيين أنماطٍ من التمرّد على سلطان الدولة والجماعة - كما تَدُلُّنا على ذلك أحكام البُغاة - غير

---

(١) مثلاً: القرآن الكريم: ﴿**وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل**﴾ ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله...**﴾ «سورة البقرة،» الآيتان ١٩١ و١٩٣ على التوالي؛ ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة**﴾ «سورة آل عمران،» الآية ٧؛ ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾ «سورة الأنفال،» الآية ٢٥؛ ﴿**لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلّبوا لك الأمور حتى جاء الحق**﴾ «سورة التوبة،» الآية ٤٨؛ ﴿**وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس**﴾ «سورة الإسراء،» الآية ٦٠؛ ﴿**إنّا جعلناها فتنة للظالمين**﴾ «سورة الصافات،» الآية ٦٣، و﴿**بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ «سورة الزّمر،» الآية ٤٩.

أن اصطلاح الفتنة كان أبْقَى وأظهر في تآليف القُدَامى، وقام حوله تراث كبير من النصوص التعريفية والتأصيلية. والأهم أنَّ معانيه تكرَّستْ في المخيال الجمعيّ للمسلمين بوصفه رديفاً لما يُفْقِد الجماعةَ كيانَها، أي وجودها كجماعة.

ما الذي فَرَضَ أن يكون مفهوم الفتنة أَظْهَرَ في الاستعمال الإسلامي من مفاهيم أخرى تتقاطع معه في المعنى، حدّاً ما من التقاطع، مثل الثورة والعصيان والتمرُّد والخروج والمعصية وسوى ذلك من المتشابهات؟ هل هو اصطلاح ديني، سياسي؟

من النافل القول إن البحث في هذه الأسئلة يقتضي مقاماً آخر غير هذا الذي نحن فيه[٢]. غير أن بعض التمييز بين تلك الاصطلاحات سيكون ضرورياً من أجل جلاء معنى الفتنة وحصره دون تداخله مع غيره ممّا قد يكون بينهما من شُبْهَةِ اشتراك. وهو ضروري أيضاً لفهم الأسباب التي فرضت هيمنة هذا المفهوم في رؤية القدماء ـ والمحدثين ـ لحوادث وظواهر في تاريخ المجتمع الإسلاميّ، والأسباب التي قضت بأن يكتسب لفظ الفتنة في الأذهان تلك المعاني المختلفة التي تبعث على الشعور بالنفور والرّفض لدى الجماعة أو لدى المؤمنين بفكرة الجماعة في تاريخ الإسلام: قديماً وحديثاً.

ربَّما تَدَاخَل معنى الفتنة مع معنى الثورة، أو مع معنى التمرُّد والعصيان، من حيث هي جميعاً تُرَادِفُ معنى نقض النظام والخروج عليه و ـ بالتالي ـ وضعه في حال تأزُّم. غير أن الجامع بينها في الدلالة العامة ليس يهْدِر ما بينها من فروق وتمايُزات. فقد تكون ثورةٌ ـ أو تمرُّدٌ ـ مبدأً فتنةٍ والمقدّمةَ التاريخية والسياسيةَ لها. ولكن، ما كلُّ ثورةٍ فتنة، وما كلّ فتنةٍ ثورة سياسية إلّا متى عَنَتِ الثورةُ السياسيةُ نقضاً لنظامِ الجماعةِ السياسية برمَّته لا لصعيد السلطةِ فيه فحسب. حدث ـ مثلاً ـ أن الفتنةَ في تاريخ الإسلام المبكّر بدأت بثورة: الثورة على سلطان الخليفة عثمان بن عفان، على سياساته التي صنعت جمهوراً عريضاً من المعارضين يمتد من مصر إلى المدينة مروراً بالكوفة والبصرة، ومن القرّاء إلى الصحابة. غير أن هذه الثورة ـ وهي سياسية ـ كان يمكن أن تظل ثورة، أي أن تظلَّ فعلاً سياسيّاً محصوراً في نطاق معالجةِ حالٍ من الخلل في السلطة

---

(٢) ذلك ما نشتغل عليه في الجزء الثاني من كتابنا: **تكوين المجال السياسي الإسلامي**. وكان قد صدر الجزء الأول تحت عنوان: **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(= الخلافة) على ما بَدَا ذلك للثوار الزاحفين على مركز الدولة (= المدينة) من الأمصار. غير أنها ـ بعد مقتل الخليفة مباشرة ـ خرجت عن نطاق كونها محضَ ثورة لتصيرَ فتنة، أي لتُوَلِّدَ حالاً من الانشقاق الداخلي في صفوف الجماعة الإسلامية لا سابقَ لها منذ تكوُّن هذه الجماعة كجماعة اعتقادية وكجماعة سياسية، ثم لكي تنتج تلك الحالُ من الانشقاق مسلسلاً متَّصلاً من الحروب الداخلية (الجَمل، صفّين، النهروان، وصولاً إلى مذبحة كربلاء).

يمكن للمرء أن يستشهد ـ على سبيل التمييز بين الفتنة والثورة أو التمرُّد أو العصيان ـ بسوابق عديدة في تاريخ الإسلام شهدنا فيها أشكالاً مختلفة من الانتفاض المسلّح على السلطة (من مجموعات خارجة عليها) من دون أن يُفْضي ذلك إلى إشعال فتنة داخلية. ومن البَيِّن أن السبب في عدم صيرورة تلك الثورات والتمرُّدات إلى فتن ليس فشلها في بلوغ ما رامَتْهُ من مقاصد وأهداف سياسية، أو نجاح السلطة في إخمادها أو في إجهاض أهدافها، وإنما في طبيعتها كفاعلية سياسية لا تحمل في جوفها بالضرورة إمكان تلك الصيرورة إلى فتن. لا تتحوَّل الثورةُ إلى فتنة إلّا متى فاضَتْ عن نطاقها السياسيّ الحصري (= تغيير السلطة السياسية) فأحدثتْ استقطابا اجتماعيّاً داخليّاً تتفاعَلُ معطياتُه وحوادثُهُ إلى حين يترجمُ نفسَه في صورة اقتتالٍ أهلي: وهو عيْنُ ما حَصَل تاريخيّاً في تجارب الفتنة.

لا ينبغي أن يُفْهَم من ذلك أن الثورة ظاهرة سياسية والفتنة ظاهرة دينية. وللدقة إذا كان يمكن حسبان الثورة ظاهرةً سياسية ـ وإنها لكذلك ـ فلا يجوز حسبان الفتنة حالةً دينية لأن اعتبارها كذلك يُرَادِفُ بينها وبين **المعصية** بما يتضمنه معناها من حمولة دينية. وقد يصحّ النظر إلى الفتنة كمعصية لاشتراكهما في معنى الخروج عن التعاليم وعن المشهور من أحكام الدين الداعي إلى التزام الطاعة لِلّه وللنصّ ولِ «أولي الأمر»، لكنه تقاطُعٌ عارض ينتهي عند حدود الافتراق بين مجالِ الدينيِّ ومجالِ السياسيِّ. وعليه، فالفتنة ـ كالثورة والعصيان والتمرُّد ـ **ظاهرة سياسية** في المقام الأول، **لكنها أشمل** منها، لأنها لا تتعلق بالمجال الحَصْريّ للسياسة (أي الدولة والسلطة)، وإنما بمجال الاجتماع السياسي العام: مجال الأمة والجماعة (= الجماعة السياسية). الثورة حالة من حالات التمرد والخروج على النظام السياسي. وهي ـ لذلك ـ قد تجد من يناصرها بمقدار ما تجد مَن تُحَيِّدُه تحييداً في معركتها. أما الفتنة، **فخروجٌ على وحدة الجماعة والأمة** وتماسكها وإعمالٌ للتقسيم في كيانها. وهي ـ لذلك

السبب ـ لا تُحَيِّد أحداً ولا توفِّرهُ في معركتها. في الثورة ثمة صراع سياسيّ أو مسلّح بين حاكمين ومحكومين. **في الفتنة، يجري الصراع بين المحكومين أنفسِهم. الثورة تمزق الدولة والسلطة؛ أما الفتنة، فتمزق الأمة والجماعة.**

في لغة اليوم، لا يمكن ترجمة لفظ الفتنة إلا بلفظ الحرب الأهلية. ليس عملاً بسنَّة التقليد الاستشراقي في وصفها؛ وليس لأن منسوب الدينيّ تراجَعَ في حروب اليوم الداخلية؛ بل لأن الفتنة كانت بهذا المعنى منذ ابتدأت.

ثانياً: جدلية السلطة والجماعة

تقوم شواهد كثيرة من تاريخ الإسلام المبكّر على أن التطابق لم يكن حاصلاً تماماً بين فكرة الدولة وفكرة الجماعة المؤمنة في الوعي الإسلامي العام (أو الجمْعيّ)، على الرغم من أن الدعوة قادت إلى دولة، وأن المشروع النبويّ ذهب بالجماعة الدينية إلى حيث صارت **جماعة سياسية**[٣]: على ما تشهد بذلك تجربة المسلمين في المدينة غِبَّ الهجرة إليها وإقامة كيانهم السياسي فيها. والشواهد عينُها تقول ـ استطراداً ـ إن شكلاً من الانفصال بين الدولة والجماعة حَصَل في وعي عوام الداخلين في سلك الإسلام لأسبابٍ شتى قد يكون منها حداثة عهد عرب الحجاز والجزيرة بالسلطة المركزية. ربماً أمكن القول إن مثل ذلك التماهي بين الدينيّ والسياسيّ، بين الدعوة والدولة، بين السلطة والجماعة، كان ممَّا تُسلِّم به نخبةٌ من الصحابة (= الطبقة السياسية)، أو ممّا تقرَّرَ ـ وربما رَسَخَ في ثقافة المجال الحجازي. . . والمديني خاصة ـ بسبب المعاينة المباشرة للصلة بين الدعوة وبين الدولة والجماعة. غير أن ذلك ما كان ممّا وَطَنَ في نفوس الأعراب أو الأطراف البعيدة عن المركز الديني.

أوَّلُ تلك الشواهد على امتناع التطابُق ذاك وأكبرُها في العهد الإسلاميّ الأوَّل ما عُرِف بظاهرة **الردّة**. فما أنِ انتشر خبر وفاة النبي (ﷺ) خارج المدينة حتى انطلقت حركة الانفصال عن المدينة ومرجعيتها. لقد سال مداد كثير في تفسير هذه الحالة التي نشأت في الجزيرة العربية بعد خبر الوفاة وتولّي أبي بكر منصب الخلافة، وما إذا كانت تعبيراً عن ردّة دينية عن الإسلام وتعاليمه أم مجرَّد تمرُّدٍ على سلطانٍ سياسيّ لم يكن معزولاً ـ في وعي مَن تمرَّدوا ـ عن

(٣) انظر تحليل عبد الإله بلقزيز لتكوُّن الجماعة السياسية الإسلامية الأولى في: **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة.**

شخص النبي ولم يكن ممكناً (= لهم) أن يتصوَّروهُ في غيره من البشر، حتى وإن كان ذلك الغيرْ من أقرب الناس (والصحابة) إليه. وإذا كان قد ترجَّح القول بأن الحركةَ ردّةٌ دينية لسببيْن على الأقل (لتزامنها مع حركات التنبُّو أو ادّعاء النبوة مع العنْسي وطليحة وسَجَاح. . . ولانتصار تفسير أبي بكر الصدّيق الجامع بين فعل الامتناع عن أداء الزكاة وبين إسقاط ركن من أركان الإسلام)، فإن ممَّا ينبغي عدم إهماله أن الردّة كانت أوسع نطاقاً من حركات ادعاء النبوة[٤]، وأنه لن يكون مناسباً لأي تحليلٍ موضوعيٍّ لحوادث تلك «النازلة» مماهاةُ الردّة مع التنبّؤ لأن أسبابها مختلفة.

ليس هذا المقام مجالاً للحديث في موضوع تلك الصلة، ولا للتفكير في الأسئلة التي شغلت الصحابة آنئذ وهم يحاولون تفسير الواقعة والردّ عليها؛ لكن الذي لسنا نشك فيه أن السياسة الحازمة (والحاسمة) التي نهجها أبو بكر الصدّيق في مواجهة «المرتدين» هي ـ بالذات ـ نقيض ما فهموه من علاقةٍ في الإسلام بين الدولة (والجماعة) وبين الدين. كان وعيُهم يستبطن نوعاً من الانفصال بينهما فيحسب الانتماء إلى الجماعة الدينية (= المسلمين) غير مرادفٍ للانتماء إلى الجماعة السياسية وللولاء لسلطان الدولة والخليفة. أما الخليفة الأول، فما ارتضى تمييزاً بين الانتماءين والولاءين. لعلهم لم يقصدوا إعلان خروجهم عن الإسلام كعقيدة ـ بدليل أنهم طلبوا إعفاءَهم من دفع الصدقة ـ بقدر ما ابتغوا عصيان الدولة في أمرِ «ضريبَةٍ» مفروضة عليهم من دون سواهم (لم يسقطوا الشهادتين ـ إلّا في حالة المتنبئين وأتباعهم ـ ولم يعلنوا إسقاط التكاليف الأخرى)؛ وكان هذا ممّا عَدَّهُ الخليفة تمرُّداً مزدوجاً على الدين والدولة لأنه لا انفصال بينهما عنده.

لا وجود للجماعة المؤمنة خارج الدولة، أي لا وجود لها إلّا كجماعة سياسية. ذلك كان الدرس المستفاد من تجربة الصِّدام الأول في تاريخ الإسلام بين المدينة ـ الموحَّدَة خلف الخليفة ـ وبين «المرتدين». غير أن هذا الدرس ما كان يكفي كي يصبح نافذاً ويَسْتَبْطِنَهُ المسلمون. ظل الشعور بالانفصال، أو بعدم التطابق، سارياً في مخيال الكثيرين وذلك ما يفسّر حوادث عدَّة في العهد الإسلامي الأول: منها الفتنة التي حصلت بين المسلمين إبَّان الخلافة الثالثة.

---

(٤) للتفصيل، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ٦ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، وغيره من المصادر.

في المقابل، ظلت فكرة التماهي والتلازم بين الجماعة والدولة حاضرة في أذهان من صَحبُوا النبي (ﷺ) وشَهِدُوا المشاهد وشاركوا معه في بناء الدولة والجماعة، وعاينوا امتحانهما معاً (أي الدولة والجماعة) بمناسبة التمرد الذي جرى عليهما واصْطُلح عليه تاريخياً بالرِدّة. لَعَلَّ فارقاً وحيداً بين أمسِ المسلمين في عهدهم النبويّ ويومهم في عهد الفتنة يمكن أن يُعْتَبَر في هذا الباب، هو أن بعضاً من الصحابة استَسْهَل أَمْرَ التمييز بين الدولة والجماعة المؤمنة، فَخَالَ أن في الوُسْع إبداءَ الاعتراضِ على سياسات الخليفة ـ والتحريض ضدّه ـ من دون المساس بوحدة الجماعة. وكان ذلك ـ مثلاً ـ حال طلحة بن عبيد الله والزبير ابن العوام من الثورة على الخليفة عثمان بن عفان، وإلى حدٍّ ما حال عمّار بن ياسر (أمّا العثمانية، فأضافوا علياً بن أبي طالب إلى زُمرة المحرِّضةِ على الخليفة: وهو ما لا تثبته المصادر التاريخية الموثوقة).

تُقِيمُ الفتنةُ[٥]، ووقائعُ الثورة على الخليفة عثمان، دليلاً على أن فكرة الانفصال بين الدولة والجماعة لم تبرح وعي المسلمين على الرغم من تجربة إخمادها في عهد الخليفة الصِّدِّيق وإخماد قوّتها الحاملة («الرِدّة») بالعنف المسلّح وبإعادة نشر تعاليم الإسلام في الجزيرة العربية. فالذين تداعوا إلى التجمُّع في الأمصار والزَّحف إلى المدينة (مركز الخلافة) للضغط على الخليفة عثمان، ثم لم يلبث ضغطهم أن تحوَّل إلى ثورةٍ تُطَالِبُه بأن يخلعَ نفسه، فإلى حصارٍ قاتلٍ له في داره عَزَلَهُ عن العالم الخارجي ومَنَعَ عنه الطعام والماء. . .، هؤلاء الثوار ليسوا يُشْبِهُون المرتدّين، ولا يمكن التشكيك في إسلامهم كالأوَّلين (على فرض أنه يجوز التشكيك في هؤلاء). بل إن نواة الثوار التأسيسية (= جماعة «القُرَّاء») تَحْسَبُ نفسَها الناطقَ الصحيح باسم الدين. وهُمَ ـ لذلك السبب ـ ما كانوا يتصوَّرون أن الثورة على الخليفة (رمز الدولة وعنوانها) تُرَادِفُ شقَّ وحدةِ الجماعة المؤمنة أو المساس بها، فَهُمَا معاً (الجماعة والدولة) كيانان منفصلان في الواقع وفي مجريات السياسة وإن كانا مرتبطيْن من وجهة الشرع وواجباته. وحين كَبُرَ حجمُهُم في الكوفة ـ في عهد عليّ ـ وباتوا له خصوماً بعد التحكيم، ما حَسِبُوا خروجهم على سلطانه بِمُؤَثِّرٍ على وحدة المسلمين، فالانفصال عندهم قائمٌ حُكْماً بين الجماعة (والشريعة)

(٥) من أعمق الدراسات المميزة لتجربة الفتنة دراسة هشام جعيط لها. انظر: Hichem Djaït, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1989).

وبين الدولة (الإمامة). بل هو لا يلتغي أصلاً ـ فيتحقَّق التطابقُ بالتالي ـ إلّا متى سَرَتْ في السياسة قاعدتُهم التي تقضي بأن «لا حكم إلّا للّه».

كانت تجربة الانشقاق والفتنة قاسية في تاريخ المسلمين. وهي أماطتِ اللثامَ عَن غير حقيقةٍ من حقائق اجتماعهم السياسي وأوَّلها ـ وربّما أهمّها ـ أن لَا انْفِكَاكَ بين الدولةِ والجماعة، بين قوة الأولى ووحدة الثانية، وأن التمرُّد على سلطان الدولة ليس بمَبْعَد عن بَثِّ الفُرْقةِ في الجماعة أو تعْريض وحدة كيانها السياسي للتصدُّع. ولقد رسَّخت تلك الخبرةُ التاريخيةُ المؤلمةُ، وما حَفَرَتْه في الوجدان الجمْعيّ للمسلمين من مشاعر المرارة، حساسيةً حادّة تجاه الفتنة تفاقمت مع التاريخ وأتى يزيد من لهيبها دوْراتٌ من العنف الداخليّ دارتْ فصولُها في مراحل لاحقة من تاريخهم، وخاصة بعد تداعي نظام الخلافة (العباسية) وقيام دويْلاتِ الأمر الواقع (وهو عين ما سيحصل في الأندلس)، وتَشَظِّي كيانات المسلمين، وتفرُّقِ وحدتهم، وتوزُّع ولاءاتهم، وتكاثُر عصبياتهم، وتغلُّب الأباعد واستيلائهم على الدولة/ الدول. ولقد ولَّدت تلك الحساسيةُ المفرطة من الفتنة ميلاً ـ بَدَا طبيعيّاً تماماً ـ إلى مُظَاهَرَةِ الدولة القائمة أيّاً تكن طبيعتُها وأيّاً كان القائمون عليها، لا لشيء إلّا لأنها ما تَبَقَّى من جامعٍ بين الناس الذين أذهبتْ عنهُم الفتنةُ وحْدتَهُم. وما تحرَّج الفقهاءُ في الاصطفاف وراء السلطان السياسي القهريّ القائم على علمهم بِوَهن شرعيته وجَوْرِ حُكْمه، فإن ذلك ممّا اقتَضَتْهُ الضرورةُ (ولها أحكامُها). وهل من ضرورةٍ أدْعَى إلى ذلك ـ على شدَّةِ مرارته ـ من أن يحفظ المسلمون لأنفسهم البعضَ القليلَ ممَّا يجمع بينهم كجماعةٍ سياسية؟ من يُفْرط في نقد فقهاء السياسة الشرعية ومؤاخذتهم على مظاهرة سلطانٍ قهريّ من دون أن يأخذ في الحسبان الأسباب التي دعتْهُم إلى تقديم ذلك التنازل الاضطراريّ (مقابل حفظ وحدة المسلمين عبر حفظ كيان الدولة)، يفتقر إلى الحسّ التاريخي في التحليل ويمارس تمريناً نقديّاً مجرَّداً على خطابٍ فقهيٍّ مجرَّد.

لقد آذن ميلادُ مفهوم الفتنة، وتَنَزُّلُهُ منزلةَ المفهوم المركزي في قراءة حالة الصراعات السياسية الداخلية المندلعة منذ العقد الرابع من القرن الهجريّ الأول، بتحوُّلٍ فكريّ في إدراك جدلية الوحدة والانقسام بين السلطة والجماعة. لم يعد ممكناً الدفاع عن كيان الدولة إلا بإنهاء حال الانقسام في الأمة. ولكن أيضاً لم يعد ممكناً استعادة وحدة الأمة (وَوَأْد الفتنة). إلّا بالاعتصام بالدولة ووحدتها أيّاً تكن شرعيةُ التحفظات لدى الأمة عليها.

ثالثاً: الاقتصاد السياسيّ للفتنة

كانتِ الفِتَنُ (هي) حروبَ الماضي الأهلية أو الشكلَ الاجتماعيَّ الخاصَّ الذي تعبّر تلك الحروبُ عن نفسها من خلاله كما تشهد بذلك وقائعُ التاريخ الإسلاميّ، وخاصة حينما كانت تعجز الصراعاتُ السياسية والاجتماعية عن ضبط إيقاعاتها الداخلية ضمن الحدود السِّلْمية، أو ضمن الأطر التي لا تهدّد وحدة الجماعة الإسلامية بالتمزيق. ولقد كان يمكن باستمرار فَهْمُ الأسباب الدافعة نحو التداخُلِ غيرِ المُنَظَّم بين الدينيِّ والسياسيِّ في تلك الصراعات الآخذةِ شكلَ فِتن، وردُّها إلى سماتٍ عامة طَبَعَتْ معظمَ صراعاتِ العهود الوسطى: الإسلامية وغير الإسلامية، وذلك من خلال التّشديد على المكانة المركزية التي احتلَّها الدينيُّ تاريخيّاً في تشكيل المجتمعات والثقافات، وفي تكييف الرؤى والتصورات وتوجيه التناقضات الاجتماعية والسياسية. غير أنه يصعب اليوم ـ وبأيّ مبدإٍ أو معيار ـ فهمُ الأسباب التي تَحْمِل على إعادة إنتاج صراعات الحاضر (العربي) الاجتماعية والسياسية في صورةِ فِتَنٍ أهلية من طرازِ تلك التي ازدهرت في تاريخ الإسلام منذ صدره الأوّل!

قلنا يَصْعب فهمُها ولم نقل يستحيل. ذلك أن عودةَ صراعات الماضي في الحاضر، أو ـ للدقة ـ استعادةَ صراعات الحاضر لأدوات الماضي ومفرداته ورموزه من الأمور التي لا تقع في دائرة الاستحالة، حتى لا نقول إنها في وارد الإمكان على ما تَدُلُّنا على ذلك تجارب اجتماعية حديثة ومعاصرة أطلَّتْ صراعاتُها وكأنها العنقاء الخارجة من رماد حرائق الماضي. لكن وجه الصعوبة في فهمها يكمن في أن مقداراً طيِّباً من تراكُمِ وقائع التقدم في تكوين مجالِ السياسة تَحَقَّقَ في المجتمعات العربية ـ في امتداد رسوخِ الدولة الحديثة ونموِّ الطبقة الوسطى وتوسُّعِ علاقات الرَّسْمَلَة والتَّبَنْيُن الطبقي وانتشارِ التعليم ـ وأطلق ديناماتِ تطوُّرٍ جديدة في العلاقات والصراعات الاجتماعية على نحوٍ أوْحَى بخروج المجالين الاجتماعيّ والسياسيّ العربيَّيْن من نطاق قيود العلاقات التقليدية ودينامياتها التي حَكَمَتِ الاجتماعَ العربيَّ والإسلاميَّ طويلاً (في العهد الوسيط). غير أن هذا اللون من استِصعَاب فهم ظاهرة التجدُّد المثير لِفِتَنِ الماضي اليوم يبدو الآن وكأنه فِعْلٌ رغبويّ أكثر من كونه تقديراً «علميّاً» قادراً على تبرير نفسه.

من نافلة القول إن «بدعة» الفِتن الأهلية المعاصرة ـ الدينية والطائفية والعصبوية ـ اللابسة لبوس فتن الأمس القروسطية ليست عربية حصراً. فمن أيام السّيخ والهندوس الدموية في الهند إلى الإفناء المتبادل: الإسلامي ـ

الأرثوذكسي ـ الكاثوليكي في البوسنة والهرسك ومجمل البلقان، مروراً بالاقتتال البروتستانتي ـ الكاثوليكي في إيرلندا وحروب القبائل في رواندا وبروندي والبحيرات العظمى ومَقَاتِلِ الأعراق في أفغانستان. . .، يَنْتَظِمُ سَيْلُ حوادث دالَّة على أن أمْرَ السياسة وصراعاتها لم يَسْتَقِم في كل العالم على مقتضى قواعدَ عصريَّة، وأن خلافات القوى السياسية المعاصرة ليست معصومة من ركوب أشدّ أنواع المراكب تَخَلُّفاً وتهالُكاً، وأن الأموات ما زالوا يهمسون في آذان الأحياء وينْقُلون إليهم خبراتهم في الحروب ويزوّدونهم بالنماذج والمثالات! غير أن الذي ليس يُشَكُّ فيه أن فِتَنَ عربِ اليوم أَحْرَصُ فِتَنِ أهلِ الأرض جميعاً على التمسُّكِ بما كانت عليه أيامُ الأوَّلين وعَدَمِ الحَيد عنها!

لفترةٍ مديدة، أخذتْنَا قُشُورُ الحداثة السياسية القائمة ـ في البلاد العربية المعاصرة ـ على المثالَيْن «الليبرالي» و«الاشتراكي» إلى صرف الانتباه عمَّا يَعْتَمِل في جوف مجتمعاتنا ودُوَلها من ظواهر تقليدية وعصبوية ومن علاقاتٍ متأخرة، وإلى الانصراف إلى مراقبة ظواهر التحديث وعلاقاته وأزماتها. كان الاطمئنان شديداً ـ قبل ثلث قرنٍ من اليوم (أعني من النصف الأول من عقد السبعينيات) ـ إلى أننا ودَّعنا القرون الوسطى وأحكام علاقاتها في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وَوَلَّيْنَا وجوهنا وهِمَمَنَا شطر العهد الحديث، ولم يَبْقَ من مشكلاتنا سوى تلك التي يطرحها التطور الحديث أو يُنْتِجُها كأزْماتٍ أو عوائقَ فيه قابلة للمعالجة والحلّ من داخل منطقِهِ. كان شغَفُنا بالتحليل الاقتصادي شديداً يَشُدُّ من أَزْرِهِ ويرفَعُ من مَقَامِهِ بعضُ معرفتنا الفقيرة بالفكر الماديّ التاريخي أو ما تَنَاهَى إلى أسماعنا وأَبْصاَرِنَا مِنْ عامٍّ مَقَالِهِ وخَفِيفِهِ عن مركزيةِ الاقتصاد في أيِّ اجتماع سياسيّ وعن المكانة المميَّزَةِ له بما هو عامِلٌ محدِّد. ولَمَّا كانت علاقاتُ الإنتاج رأسماليةً أو مُتَرَسْمِلَةً في بُنَانَا الاجتماعية، فقد خِلْنا مجتمعاتنا حديثةً أو بهذه المثابة من دون أن نَصْرِف قَليلَ جَهْدٍ أو عنايةٍ بحقول الاجتماع والسياسة والثقافة وبمدى ما فيها من تَنَاسُبٍ أو تَجَافٍ مع حَقْل الاقتصاد على صعيد الديناميات الدافعة! وفجأة، اكتشفنا سطحيةَ تلك الحداثة وزيفَها وفراغَها. لم نكتشفه فكراً وتأمُّلاً وتحليلاً، وإنما اكتشفناهُ مشاهدةً ونحن نُعَايِنُ كيف يتمخَّض جَبَلُ الطبقات عن فأرِ العصبيات من كل نوعٍ وجنس (الطوائف والمذاهب والقبائل والعشائر والبطون والأفخاد)، وكيْف تنتصر الفتنةُ على الصراع الطبقي!

عادتْ فِتَنُ العصور الوسطى تُطِلّ من وراء مشربية «الحداثة» السياسية

والاجتماعية وكأن شيئاً في التاريخ لم يتغيَّر منذ ألفٍ وخمسمائة عام؛ وكأن التاريخ راكدٌ وراقدٌ أبداً! ولقد بات في وُسْعنا بسبب ذلك ـ أو هكذا يُفْتَرضُ نظريّـاً على الأقل ـ أن نَتَمَيَّزَ الفارقَ بين أزمنةِ الظاهرات: بين زمن الواقع الاقتصادي وبين الزمن السياسي، (ثم) بين زمن الاجتماع السياسي وزمن الاجتماع الأهلي (وحتى المدني). فأزمنة الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأفكار ليست واحدة أو متوازيةً في التطور، وإنما هي متفاوتةٌ، بل شديدةُ التفاوتِ بحيث إنَّ ما يمكن حسبانُه علامةً من علامات التقدم في زمنِ ظاهرةٍ أو مجالٍ اجتماعيٍّ ليس قابلاً لأن ينعكس أو يترجم نفسَه في ظاهرةٍ أخرى أو مجالٍ آخر. لكن هذا الوعي بالفارق بين الأزمنة لم يكن يكفي لِيُخَفِّف من غلواء الشعور بالإحباط الناجم عن معايَنَةِ استمرار ثِقْلِ مواريث الماضي في الحاضر، وآثارها السلبية المتمثلة في تَعْسِير ولادةِ المستقبل، ذلك أن الشعور بالإحباط لا يفتأ يتزايد أكثر حينما ينتهي بنا التأمل في هذه الظاهرة ـ التي تبدو شاذَّةً أو تكاد ـ إلى إدراك أن **العِلّة ليست في ماضٍ يكرّر نفسَهُ ويزحَفُ على الحاضر بظواهره وديناميات التقليدية، وإنما هي في حاضرٍ يعيد بنفسه إنتاج ذلك الماضي وظواهره فيه!**

نعم، قد تكون فِتَنُنَا وحروبُنا الأهلية المعاصرة على مثال فِتَنِنَا وحروبنا في الماضي، منذ ثلاثينيات القرن الهجريّ الأول، على صعيد دينامياتها الداخلية ورموزها. لكنها ـ أبداً ـ ليست امتداداً لها ولا نتيجة. فليس مقتل عثمان أو حرب النهروان أو حرب صفين أو مقتل الحسين ما يصنع فتن اليوم، وإنما **أزمة النظام** الاجتماعي والسياسي في البلاد العربية المعاصرة ما يصنع تلك الفتن. أما استدعاء الرموز، فمن باب الِاكسسْوارات.

نعم، إنَّ مَيْلَ الصراعات الاجتماعية والسياسية العربية المعاصرة إلى التعبير عن نفسها في صورةِ حروب أهلية وفتنٍ عصبوية (قَبليّة وطائفية ومذهبية) ليس شَكْلاً من أشكال استمرار مواريث الماضي الوسيط في الحاضر الراهن، ولا هو امتدادٌ تاريخي لحقائق الاجتماع السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ السابق، حتى وإنْ بَدَتْ أَوْجُهُ الشَّبَهِ قويَّةً بين صراعات الأمس وصراعات اليوم على صعيد ظواهرها الخارجية، وعواملها التحتية العميقة، ومفرداتها السياسية والاجتماعية والدينية، وقواها المتواجهة على مَسْرح الاقتتال الداخلي. فظواهر الماضي، على ثِقْل فِعْلِها وتأثيراتها في الحاضر، لا تَقْبَلُ القراءةَ والتَّبيُّنَ إلا في ضوء سياقاتها الخاصة وشروطها الموضوعية والذاتية ودينامياتها الخاصة، ولا

يجوز إخراجُها من تاريخيَّتها أو إسقاط حالتها على أزمنةٍ لاحقةٍ مختلفة. ولَكَ أن تقول الشيءَ نفسَه عن ظواهر الحاضر التي يمتنع النظرُ إليها خارج نطاق زمنيَّتها وشروطها الخاصة أو بحسبانها مجرَّد استعادةٍ تكرارية لظواهر الماضي.

من يمل إلى بناء المشابَهَةِ والمُمَاهاة بين فتن الماضي وفتن الحاضر بدعوى الاشتراك في الملامح والقَسَمات يعانِ من نقصٍ حادّ في الوعي التاريخي، بل يميل إلى تأسيس نظرة ميتافيزيقية إلى حوادث التاريخ والسياسةِ والاجتماع جانحاً لإهدار التاريخيَّات الخاصة بالظواهر وافتراضِ التاريخ حركةً من التطور التكراري يَتَطابق فيه البدءُ والصيرورة بما هُمَا لحظتَان مُتَحَايِثَتَان. وليس هذا المَيْلُ إلى ذلك الإهدار ـ في ما نقدِّر ـ سوى وجه آخر من وجوه العجز والقصور في فكْرٍ لا يُقِيمُ اعتباراً للظواهر الاجتماعية والسياسية بما هي معطيات تاريخية محكومة بعوامل مادية متغيّرة، بل كثيراً ما يرفعها إلى مستوى الظواهر الميتافيزيقية أو الميتاتاريخية، أي إلى الظواهر التي لا تسري عليها أحكام التطوُّر والتغيُّر. ولعلّه من غير شَطَطٍ في الاستنتاج أن يَحْسَبَ المرءُ ذلكَ شكلاً من تعبير الفكر عن استقالته من وظيفة التحليل، بل من وظيفة التفكير، وركونِهِ السهل إلى سَرْدِيَّات نمطية ـ لا تَخْلو من غباوة ـ عن تداخُلِ الأزمنة واستمرار سابِقِها في لَاحِقِها. . . وأشياء أخرى من ذلك القَبيل.

لابدَّ من الاعتراف ـ هنا ـ بأن ثمةَ ما يَحْمِل على مثل هذا الاعتقاد بالتماثل الماهوي بين فِتَنِ اليوم وفِتَن الأمس، على الأقلّ بالنسبة إلى مَن يكتفون من معرفة الظاهرات بمعاينَةِ ظواهرها الخارجية وبناء استنتاجات أو قناعات على مقتضى تلك الظواهر. فَمَنْ يراقب ما يجري اليوم على مسرح الصراع الأهليّ والسياسيّ في العراق ـ منذ غزوه واحتلاله في العام ٢٠٠٣ ـ من اقتتالٍ طائفيٍّ ومذهبيٍّ وعرقيّ، أو ما يجري من اقتتالٍ عرقيٍّ وقَبليٍّ في السودان جنوباً وغرباً (= دارفور)، وما جرى في اليمن بعد محاولات انفصال الجنوب عن الشمال قبلَ قريبٍ من عقدٍ ونصف، ثم ما حصل قبل ذلك في لبنان من حرب طائفية بين المسلمين والمسيحيين ومن حروب مذهبية داخل الطائفة المارونية وداخل الطائفة الشيعية وبين الدروز والشيعة من جهة وبعض سنة بيروت (= المرابطين) قبل «اتفاق الطائف»، أو ما يجري اليوم، ومنذ اغتيال الرئيس رفيق الحريري في مطلع العام ٢٠٠٥ وانقسام البلاد بين شيعةٍ وسنَّة وحلفاء لهذا الفريق وذاك. . .، من تعبئة طائفيّة ومذهبيّة شلَّتِ الدولةَ ومؤسساتها والاقتصادَ الوطني وهدَّدَتْ الاستقرار السياسيَّ والاجتماعيَّ والسِّلْمَ

المدنية بالإسقاط والتدمير، (... من يراقب ذلك كلَّه) يَحْسَب أن العرب ما زالوا يَحْملون معهم صراعات الماضي ويعيدون إنتاجها اليوم بنفس الحميّة العصبوية والهمّة، وعلى قاعدةِ العواملِ والديناميّات نفسِها، على الرغم من مرور مئات السنين!

ثم إنَّ ممّا يشجّع كثيراً على الاعتقاد بالتماهي بين فِتن الأمس ونظيرتها المعاصرة الجارية أنها لا تتشابه في القوى والديناميات العصبوية (الطائفية والمذهبية والقَبَليّة) فحسب، وإنما في المفردات والرموز (المستدعاة) أيضاً! فالمتجابهون فيها من الجانبين لا يَكُفُّون عن ترداد مفردات التحريض العُصبويّ ذاتِها التي استعملها أجدادُهُم منذ «الفتنة الكبرى» مروراً بسائر الفتن التي تناسلتْ منها في التاريخ الوسيط! وكثيرٌ من دهاقنة الفتنة اليوم لا يجد حرجاً في استثمار رموز الماضي - بمن فيهم القَتَلة والجلاوزة - لتجييش جمهوره الحزبيّ والطائفيّ والمذهبيّ ضدّ خصمه! يفعل ذلك براحةِ ضميرٍ وكأنه يؤدّي مهمَّةً مقدّسة! ومع أن الأموات (= «الرموز») الذين يجري استدعاؤهُم يَبْدُونَ - من فرطِ ما لدى رمزيَّتهم من تأثيرٍ معنويّ في جمهور اليوم وفي تجييش وجدانه - وكأنهم أحياء يُمَدِّدُونَ إقامتَهم بيننا على نحوٍ يتعالى على أحكام الزمان والمكان، فإن حضورَهم المتجدّد في يوميات الاجتماع والسياسة في حياتنا المعاصرة، من خلال الذاكرة الجماعية التي يثْوُونَ فيها وتستعيدهم عند الاقتضاء، ليس دليلاً على لَاتاريخيَّتهم (أو على حالةٍ مِيتَا - تاريخية لديهم)، ولا هو قرينَة على استمراريَّةٍ تاريخيةٍ لصراعات الماضي في الحاضر، بمقدار ما هو **تعبير عن أزمة عميقة في السياسة والاجتماع السياسيّ** المعاصريْن. أزمة عنوانُها الإخفاق في إنتاج المعنى، وضمنه **الإخفاق في تأسيس قواعد جديدة** تنظِّم التدافُع والصراع في المجتمعات العربية.

ليس لأحدٍ منّا أن يُنْكِر أن المجال الاجتماعيَّ والسياسيَّ في البلاد العربية المعاصرة ما زال مزدحماً بظواهر تقليدية موروثة من جنس القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب، وأن هذه ما بَرِحَتْ تتجدَّد وتُعيد إنتاج نفسها (أو يُعَاد إنتاجُها) بوصفها جزءاً «طبيعيّاً» من مشهد الحاضر الكياني، وما برحتْ تقدِّم نفسَها - وهذا هو الأدهى والأنكى - بما هي بُنى سياسية وديناميات سياسية تملك أن تصنع الكثير من واقعات الاجتماع السياسيّ وحقائقه في عصرنا الراهن. غير أن هذه الحقيقة تُقِيمُ دليلاً جديداً على عجز النظام الاجتماعيّ برمَّته عن توليد ديناميات اصطفافٍ اجتماعيّ حديث يُطَابِقُ الاصطفافَ الذي تولِّدُهُ - في مجال

عملية الإنتاج ـ العلاقاتُ الرأسماليةُ السائدة إلى حدٍّ ما. ونحن إنما نستعمل هذه العبارة النسبية («إلى حدٍّ ما») لإدراكنا بأن هذه العلاقات الرأسمالية (التبعية) نفسها لا تميل إلى تفكيك البُنى السابقة لها، وإنما إلى الإبقاء عليها وإعادة إنتاجها! هكذا تقود إخفاقاتُ الحاضر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى تجديد سلطة الماضي فيه، أي إلى نفْي التراكم والتقدم!

إن مَيْل الصراعات الاجتماعية والسياسية إلى التعبير عن نفسها في المجتمعات العربية المعاصرة من خلال صيغة فِتَنٍ وحروبٍ أهلية ـ طائفية ومذهبية وعشائرية وعرقية ـ ليس أكثر من مظهرٍ صارخ من مظاهر **أزمة السياسة وغياب مجالٍ سياسيّ**[٦] **«طبيعي» تُمَارَسُ فيه السياسة وتدورُ في نطاقِهِ علاقاتُها.** إن انعدام المجال السياسيّ في البلدان التي يقوم فيها نظامٌ كلّاني (= توتاليتاريّ) أو نظامٌ استبداديّ يحتكر السياسةَ لنفسه ويصادر حقّ المجتمع فيها ـ مثل المعظم من البلدان العربية المعاصرة ـ يقود حُكْماً إلى تصريف الصراعات الاجتماعية (= الطبيعية) عبر قنواتِ صَرْفٍ غيرِ سياسية لانعدام وجود مثل هذه القنوات السياسية. وهكذا تتَّخذ شكلاً دينيّاً أو عصبويّاً (طائفيّاً، مذهبيّاً، قبليّاً. . .) فَتُوحي لِمَنْ يَجْهَل قواعدَ النظرِ والتحليل في علم الاجتماع السياسيّ (أو في الأنثروبولوجيا السياسيةَ) أو في علم النفس الاجتماعيّ بأن الأمر فيها يتعلق بصراعات تاريخية مزمنة منحدرة من الماضي ومستمرة في الحاضر على غير انقطاع.

نعم، ثمة سلطةٌ للتقليد وللموروث استثنائيةٌ في حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وعلى نحوٍ لا يقبل التجاهُل والإنكار. غير أن هذه السلطة ليست سلطةَ ماضٍ يَفْرض أحكامَهُ على الحاضر، وإنما هي سلطةٌ واقعة بفعل استدعاء الحاضِرِ نفسِه للماضي. فحين تعجز السياسة عن الوجود والقَيْمُومَة بمعناها العصريّ ـ بسبب ما يمنعها من ذلك من عوائق ـ يرتفع الطلب على الماضي والموروث وعلى كل ما هو رمزيّ للتعبير من خلاله عن مطالب الحاضر!

---

(٦) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

الفصل السادس

الفتنـــة الثقافيـــة

على مثال الأوضاع الاجتماعية والسياسية، التي عرضْنَا لوجوهِ الأزمةِ والانسداد فيها، تُوشِكُ الأوضاعُ الثقافية العربية الراهنة على بلوغِ حالٍ من التفسُّخ والانحلال نتيجة ما تشهده وتُعانيه من صراعاتٍ وتناقضات حادَّة خرجت عن حدودِ الطبيعيّ والمألوف، وباتت تهدّد ليس فقط حالة الاستقرار الثقافيّ والعقلي - حتى في صورته الرَّثَّة «كتعايش» بين أفكارٍ وقيم ثقافية متباينة لجماعاتٍ ضعيفةِ التجانس الثقافيّ - وإنما أيضاً حالة الاستقرار المجتمعيِّ نفسِه التي لا يمكن عزلُها عن سياق العلاقات الثقافية بما هي (علاقات) شديدةُ الأَثَرِ والتأثير في أوضاع الاجتماع الأهليّ والمدنيّ وفي الاستقرار المجتمعيّ. لقد كانت حياتُنا الثقافية المعاصرة مزدحمةً بالأسئلة المقلقة والحرجة باستمرار، وكان فيها بعضُ ما يستعصي علينا في كثير من الأحيان توفيرُ أجوبةٍ مناسِبةٍ ومريحة عنه تَفُكُّ حالة التعبئة الفكرية بين القوى المتجاذبة على مسرح الصراعات الثقافية. لكنها المرة الأولى - منذ عهدٍ طويل - التي تجد فيها العلاقاتُ الثقافية نفسَها في حالٍ من التأزُّم الشديد المنذِرِ بفرطِ ما انْعَقَدَ جَمْعُهُ وطوْقُه. فالجدال الثقافيُّ الحاصل اليوم لم يعد جدالاً فحسب، بل أصبح **انقساماً**. ومن شأن هذا الانقسام إذا امتدَّ وترسَّخَ أن يذهب بعيداً في توليدِ **حروبٍ عقلية** داخلية تُطِيحُ بكل ما ترتَّب عن ماضينا الثقافيِّ القريب من مكتسباتٍ مثل التفاهم على قواعد المنافسة الثقافية، والحوار، والتسامح الفكري، وتبادُل النَّقد البنَّاء، والتوافُق على مشتَرَكاتٍ ثقافية...

تدعونا هذه الأوضاع إلى التفكير في حالة **الانقسام الثقافي** التي تشهدها

بلادُنا العربية: إلى فهمها، وتوصيفها، وتحليل أسبابها ودينامياتها، وإلى نقدها.

أولاً: في معنى الانقسام الثقافي

لابدَّ، بداءَةً، من بيان الفارق بين **الصراع** الثقافيّ وبين **الانقسام** الثقافيّ دَرْءاً لأيِ الْتباسٍ قد يَحْمِل عليه استعمالُ عبارة الانقسام وفهمُها ـ بالتالي ـ كمرادفٍ للصراع. يبدو الصراعُ الثقافيّ في كل المجتمعات ظاهرةً عادية ومألوفة، إذ إنَّ مجال الثقافة هو ـ بامتياز ـ مجال التنوُّع والاختلاف: في الأفكار والقيم والرموز والأذواق والمرجعيات المعرفية. وليس أمراً استثنائيّاً أن يتحوّل التنوّع والاختلاف إلى صراع، فهُما اللذان يؤسِّسَانِه. أما أن يكون الصراع الثقافيُّ ظاهرة طبيعية في المجتمع، فلأسباب عديدة معلومة، منها أنه يعبّر عن حالات موضوعية من التّباين والاختلاف في الأفكار والأيديولوجيات، أو من التّعارُض في المصالح بين الجماعات الاجتماعية المختلفة (فئات، طبقات، نخب، جماعات اجتماعية فرعية. . .) المعبِّرةِ عن نفسها ثقافيّاً، أو عن حالات من التعبير الثقافيّ المختلِف ـ ذي الطابع الزمنيّ ـ لدى أجيال تُمَثِّل لحْظات تاريخيةً متنوعةً وَتحْمِل معها خبراتِها وسماتها ومتغيراتِها المنعكسة جميعِها على صعيد منظومات القيم الثقافية.

من النافل القولُ إن هذه الأنماط من الصراع الثقافيّ مألوفةٌ وطبيعية في المجتمعات كافة، بسبب وجود الأسباب الاجتماعية الدافعة إليها، ولا ينجُم عنها ـ بالضرورة ـ صدامٌ ثقافيّ أو اجتماعيّ أوسياسيّ إلّا إذا وَقَعَ استغلالُها سياسيّاً وعلى نحوٍ سيّئ، أي في الحالات التي تجد قوةٌ اجتماعيةٌ ما مصلحتَها في تركيب مشروعٍ سياسيٍّ على حواملَ ثقافية على نحوٍ قد يهدِّدُ وحدةَ الكيان الثقافي ووحدةَ الجماعة الوطنية. فحين تسعى جماعةٌ ثقافية أو لغوية فرعية، داخل الجماعة الوطنية الأمّ، إلى الانفصال مثلاً بدعوى تمايُزها الثقافي أو اللغويّ؛ وحين تسعى إلى ابتزاز الجماعة الكبرى من خلال مطالبتها بحقوقٍ تتجاوز وحدة الكيان الوطني أو تعرِّضها للخطر (مثلاً مطالبتها بالنصّ الدستوري على أن لغتها لغة رسمية إلى جانب اللغة الرسمية[1]، وحين يسعى

(١) لا توجد دولة ينصّ دستورها على لغات رسمية للدولة، لأن الفارق كبير بين التسليم بوجود لغات وطنية متعددة ـ في بعض البلدان ـ وبين النصّ على أكثر من لغة رسمية للدولة.

قسمٌ من المجتمع - أو جماعةٌ كبيرةٌ فيه - إلى فرض ثقافته أو قِيَمِهِ الثقافية بالقوة والعنف أو إلى الاعتداء على حالة التعدّد الثقافيّ واللغويّ في المجتمع...، حينها - في هذه الحالات من الاستغلال السياسي - يتحوّل الصراعُ الثقافيُّ (الطبيعيّ) إلى **صدام** ثقافيّ واجتماعيّ. أمّا ما دون ذلك، فقد يكون الصراع الثقافي سبباً لِحَرَاكٍ ودينامية فكريَّيْن في المجتمع يؤسِّسان لتحقُّقِ أشكالٍ متقدمة من **تبادُل القيم الثقافية**، ومن الحوار الخصب الذي ينجُم عنه تفاعُلٌ وتأثيرٌ متبادلان.

ولكن لابدَّ هنا من استدراكٍ لفهم الحالة المشار إليها فهماً دقيقاً أو مناسباً. لا يحصل الحَرَاك الإيجابيّ وتبادُل التأثير لمجرَّد أن الصراعَ الثقافيَّ لا يتعرَّض لعملية تسْييسٍ تُخْرِجُه عن طَوره (كصراعٍ ثقافيّ طبيعيّ في أيّ مجتمع)، بل كلما توفَّر لهما (أي الحَرَاك والتأثير المتبادَل) شرطٌ تحتيٌّ أساسٌ هو: وجود **إجماع على قيم ثقافية عليا** لا تقبل الانقسام المجتمعيَّ عليها. وليس معنى ذلك أن هذا الإجماع يلغي الاختلاف أو يَئِدُ الصراع، فالاختلاف حول تلك القيم العليا نفسِها يستمر سارياً وقد يكون مبعثَ اجتهادٍ وتطويرٍ وتجديدٍ وحوارٍ وإبداع، ولكنه الإجماع الذي لا يكون عرضةً لشرخٍ بدعوى التمايز الثقافي، أو قُلْ هو الإجماعُ الذي لا يَتَسَوَّغُ الاجتهاد والاختلاف في الثقافة إلّا على قاعدة التّمسُّك به وفي نطاق قواعدِهِ وأحكامه.

شبيهٌ أمرُ هذا الإجماع الثقافيّ بالإجماع السياسيّ في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. ثمة حرِّيةٌ للرأي والتعبير مكفولةٌ بمقتضى الدستور والقانون في هذه الديمقراطيات، وتعدّديةٌ سياسية وحزبية، وحقٌّ مقدّس في معارضة السلطة ومراقبتها نيابيّاً، وفي خوض المنافسة السياسية ببرامج اقتصادية واجتماعية على طرفيْ نقيض. غير أن هذا الحقّ في الاختلاف الذي يُوزِّعُ القوى إلى جبْهات سياسية متقاطبة ويأخذ خياراتها أحياناً إلى حدود التعارض التام برنامجيّاً، يتوقف عند عتبةٍ لا يَبْرَحُها أو يتخطّاها هي التسليمُ بالنظام الديمقراطي كنقطةِ إجماعٍ لا يمكن الانقسام عليها وإلا تعرَّض النظامُ السياسيُّ العام للتهديد. وكما تعترف الديمقراطية بالحقّ في الاختلاف وحرّية الرأي والمنافسة، تفرض على الجميع التمسّك بمبادئَ وقواعدَ غيرِقابلةٍ للانتهاك كالدستور والحرّية والنظام المدنيّ... لأنها عنوان **الإجماع** السياسيّ الذي من دونه لا تكونُ سياسَةٌ، أو من دونه تتحوَّل السياسةُ إلى

منافسةٍ وحشية تتوسّل بالعنف وقواعد الإقصاء والإنكار والكُلَّانية[٢].

وفي الثقافة ـ كما في السياسة ـ حينما لا يكون هناك إجماعٌ على قيم ثقافية عليا مشتركة، تصبح المنافسةُ الثقافية منازعةً وحرباً، ويتحوَّل الصراع الثقافي إلى انقسامٍ ثقافي يولِّدُ انقساماتٍ أخرى اجتماعية وسياسية.

ثانياً: في الحالة العربية الراهنة

نعثر، في حالتنا العربية الراهنة، على الكثير من ظواهر هذا الانقسام الثقافي مخيِّمةً على العلاقات الاجتماعية، ومستبدة بالعلاقات الثقافية في أوساط النخب والجمهور على السواء. وهو انقسام جانحٌ بالتدريج نحو الخروج عن قواعد المنافسة الثقافية والاختلاف الفكريّ الطبيعيّ، ونحو المزيد من التوسُّل بأساليب **العنف الرمزيّ**: اللفظيّ والأيديولوجيّ، الذي هو ـ أيضاً ـ شكلٌ آخر للعنف الماديّ ورديفٌ له ومقدِّمةٌ. يكفي المرء أن يقرأ اليوم ما يُكْتَب في الكتب والصحائف عند هذا الفريق الفكريّ أو ذاك، في هذه المسألة أو تلك من أمّهات مسائل الاجتماع والسياسةِ والثقافة والدين؛ ويكفيه أن يتابع ما يُنْشَر ويُذَاع وما يُبَثُّ على الشاشات من مواقف و«أفكار»، وما تحمله الأشرطة والأقراص المدمجة إلى الأسماع من كلامٍ خطيرٍ في أمور الدنيا والدين. . . ، كي يقف بأقطعِ دليلٍ وبرهان على العلاقات الناطقة بانطلاق زمن الفتنة في تاريخنا المعاصر!

لم يَخْلُ تاريخُنا الثقافيُّ من صراعاتٍ ومناظرات بين أهل الرأي كافة. وكثيراً ما جنحتِ الصراعاتُ تلك إلى استعمال أساليبَ غيرِ ثقافية أو غيرِ فكرية كالتبديع والتكفير. لكن ذلك كان شذوذاً في ذلك التاريخ، إذِ الغالبُ عليه أنه استوعب أنماطاً من الجدل والحِجاج والمناظرة لم تخرُج عن قواعد الحوار حتى في احتداد لهجتها بين المنخرطين فيها من الفرق والتيارات كافة. والأهمّ من ذلك أن لحظة النهوض الحضاريّ العربيّ ـ الإسلاميّ في الماضي كانت كفيلة بامتصاص الآثار الجانبية التي كان يمكن لتلك المجادلات الحَدّيّة المتطرفة أن تقود إليها، وبوضْعِ حدودٍ أمام اندفاعةِ الغُلاة في غُلُوِّهم. أما اليوم، فاختلف الأمر: «المتناظرونَ» تحوَّلوا إلى محاربين، والحضارةُ

---

(٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

ذوتْ وانصرمتْ فما عاد ثمة من يحمي الثقافة من غُلُوِّ المُغَالين.

مروِّعٌ هذا الانقسامُ الثقافيُّ اليوم ومخيفٌ ذلك النفقُ المغلقُ الذي يَأْخُذُنَا إليه: ثَقافةً واجتماعاً وطنيّاً. وليس في الصورة ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه وشيكُ الانصرام أو أن احتدادَهُ آيِلٌ إلى تراجع، بل تجتمع القرائنُ كافة على أنه جانحٌ نحو تفاقُمٍ أفدح في امتداد الانهيار المتسارع لبقايا المشروع الثقافيّ الوطنيّ، وفي امتداد الانهيار الأكثر سرعة للعلاقات الداخلية التي قامت عليها الجماعة الوطنية في الدولة الحديثة (العربية) منذ الاستقلال السياسي قبل عقودٍ من اليوم. ويزيد من توفير مناخ تفاقُمه اتساعُ حال الاهتراء الكامل للدّاخلِ الاجتماعيِّ العربيّ، وتناقُصِ دفاعاته الذاتية على النحو الذي يتحوّل فيه ذلك الدّاخلُ إلى بيئةِ استقبالٍ مثالية لتأثيرات عوامل الضغط والاختراق الخارجيَّيْن. أمّا حين تكون اندفاعةُ التأثير الخارجي محمولةً على أهدافٍ معاديةٍ ـ كما هي حالُها اليوم ـ فإن ثِقْلَ الاختراق للدّاخل يصبح أعظم فداحةً وهولاً.

يَتَّخذ هذا الانقسام الثقافيّ اليوم شكل **صراعيْن** طاحنيْن يُنهكان نظام المناعة الثقافية والاجتماعية المكتَسَبَة: **صراع المرجعيات** الثقافية **والصراع المذهبي**.

ثالثاً: من جدلٍ فكريّ إلى حرب أهلية ثقافية

شهدت الثقافة العربية، منذ ميلادها الحديث في القرن التاسع عشر، حالات من صراع المرجعيات الثقافية فيها، وعلى وجه التحديد الصراع بين مرجعية عربية ـ إسلامية موروثة ومرجعية غرْبية حديثة ووافدة. ولقد كان يمكن لهذا الصراع أن يبلغ أحياناً حدود الصِّدام الثقافي بين تياريْن وخطابيْن في الثقافة العربية: تيار الأصالة وتيار المعاصرة، بالنظر إلى ارتباط فكرة المعاصرة بثقافة الأجنبي (المستعمِر، غير المسلم) وما يعنيه ذلك الارتباط ـ في وعي النخب التقليدية ـ من عدم شرعية الأفكار التي تَنْهَلُ من مرجعية الآخر، وبالنظر أيضاً إلى ارتباط فكرة الأصالة ـ في وعي دعاة المعاصرة ـ بالتخلف عن ركب الحضارة والانغلاق على الذات وما يعنيه ذلك، في نظرها، من الحاجة إلى نقدها وتجاوزها. ولقد أنتج الاحتكاكُ الأيديولوجيُّ بين التياريْن مفردات عنفٍ تَرَاشَقَ بها الفريقان. فالأصاليون سلفيون منحدرون من القرون الوسطى في نظر دعاة المعاصرة، والأخيرون متفرنجون

ومُتَغَرْبِنُون في نظر دعاة الأصالة. وكان هذا النوع من الإدراك المتبادَل يكفي كيْ يحْمل كلَّ فريق على التخندق في مواقعه الثقافية في مقابل الآخر في أفضل حالات التعايش بينهما، أو أن يدفع الواحدَ منهما إلى التعريض بالآخر وتسفيه بضاعته الثقافية. وفي الحاليْن، كان (ذلك النوع من الإدراك المتبادل) يكفي كي تستقرَّ العلاقةُ بين التياريْن عند نقطة التّقابل والتوازي بحيث يمتنع معها جدلٌ أو حوار.

من حسن حظ الثقافة العربية أنها أفلحت، في بعض تاريخها الحديث، في أن تخرج من حالة التقاطب والتنابذ هذه، فتؤسِّس لجدلياتٍ جديدة فيها أقلّ توتّراً من جدلية الأصالة والمعارصة الحادَّة، وأَكْفَلِ بإنهاء حال الانقسام الثقافيّ الذي أطلقهُ ذلك التقاطب. ولقد كان لفكر الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، ولِنَفَسِهِ النهضويّ، الدّورَ الأهمّ في إعادة تمثُّل إشكالية العلاقة بين الأصالة والحداثة على نحوٍ نقديّ ومنفتح: لم تتمترس الإصلاحية وراء المواقع الحصينة للأصالة مهاجمةً خصومها (دعاة المعاصرة)، ولا تماهتْ مع خطاب الحداثة متنكرةً للموروث. لعلها كانتِ اللحظةُ الفكرية التي أنجزت توازناً بين المطلبيْن والمرجعيْن احتاجتْهُ الثقافة العربية آنئذٍ كي تتوازن[3]؛ لكنها كانت ـ وبكل أسف ـ لحظةً انتقالية لجِيليْن فكريَّين (منذ رفاعة رافع الطهطاوي إلى عبد الرحمن الكواكبي مروراً بالتونسي والأفغاني وعبده)، لم تتهيأ لها ظروفُ الاستمرار لأسباب موضوعية وفكرية ليس هنا مكان شرحها[4].

عادتِ الثقافةُ العربية، في الربع الثاني من القرن العشرين، إلى جدلها العقيم بين تيارين عَادَا إلى تَخَنْدُقهما الثقافيّ بعد انهيار فكرة المصالحة الثقافية التي قادتْها الإصلاحية الإسلامية. ولقد كان الانقلاب الفكري للسيّد محمد رشيد رضا من فكر الإصلاحية ومن فكرة الدولة الوطنية إلى فقه

(٣) تناولنا ذلك بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز: **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣)؛ **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١)؛ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)؛ **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١). انظر أيضاً: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦).

(٤) انظر: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**.

«السياسة الشرعية» وإلى فكرة الخلافة[٥]، مثلما كانت الحملتان الثقافيتان على كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين وكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعليّ عبد الرّازق، إيذاناً بتلك العودة إلى جَدَل ما قبل الإصلاحية الإسلامية. ثم لم يلبث ميلاد جماعة «الإخوان المسلمين» (١٩٢٨) أن أطلق موجةً جديدة من الانكفاء عن أفكار الإصلاحية الإسلامية وأطروحاتها في السياسة والاجتماع والدين والعلاقة بالآخر (= الغرب) فالذهاب نحو إحيائية إسلامية تُمَثِلُ، في مضمونها الفكريّ، قطيعةً مع الإصلاحية[٦] وإشكالياتها. وهكذا انتقلت الثقافة العربية من إشكالية الإصلاحيين والليبراليين العرب (كيف نتقدَّم؟) إلى إشكالية الإحيائيين (كيف نحافظ على الهوية وعلى الأصالة؟). وبانتقالها ذاك كرَّت سبْحَةُ مشاكلها مع نفسها ومع العالمِ من حولها.

في مناخ هذا الاستقطاب الجديد، الذي انكفأت فيه الإحيائية إلى خطاب الهوية منذ ثلاثينيات القرن العشرين الماضي ووجدت فيه فكرةُ الحداثة نفسَها مدفوعةً إلى دفاعٍ مستميت عن وجودها (الذي تعزَّز نسبيّاً منذ الأربعينيات وإلى السبعينيات مع المدّ الثقافي للفكرة القومية وللفكرة الماركسية وللفلسفة والتحليل النفسي والعلوم الإنسانية وازدهار الأفكار الوضعية والعلموية والتطورية)...، كان صراعُ الأصالة والمعاصرة يتخذ ترجماتٍ جديدةً له في الفكر والسياسة والاجتماع ويَصل باندفاعتِهِ إلى حدود المواجهة. تحوَّل إلى صراعٍ بين دعاة العلمانية والنظام المدنيّ وبين دعاة تطبيق الشريعة، بين المدافعين عن فكرة الدولة الحديثة: دولة المواطَنة، وبين المدافعين عن فكرة الدولة الإسلامية، بين الداعين إلى الانفتاح على العالم والانتهال من منظوماته الفكرية والاجتماعية والسياسية وبين الداعين إلى التمسك بالموروث والانغلاق على الذات، بين المتطلعين إلى الكونية وبين الحريصين على الهوية والأصالة التاريخية، بين المدافعين عن المُثَاقَفَة والحوار بين الثقافات وبين المتمسكين بفرضية صراع الحضارات والثقافات.

الأسوأ من هذه العناوين التنابذية الحَدِّيَّة طريقةُ «التفكير» فيها وتناوُلِها. تغيرتِ الأدوات، لم تعدِ الرأيَ والحجَّةَ وإنما أصبحتِ القذفَ والتشهير

---

(٥) على نحو ما عبر عنها في كتابه. انظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١ هـ/[١٩٢٢؟]).

(٦) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.**

والمضاربات الأيديولوجية المُنْحطَّة. تحوَّل المثقفون إلى **مليشيات ثقافية** مُحْتَرِبة، تتخندق كلٌّ واحدةٍ منها وراء متاريسها للتصويب ـ الدقيق أو العشوائي ـ على الأخرى! وسقط في المعارك مثقفون عديدون فيما آثر آخرون اللّوذ بالصمت أو الفرار من الوطن لصوْن حقهم في الحياة. ثم سقطتِ الثقافة كفاعلية إنسانية متحضرة لتنمو طحالب في مستنقع النهاية ولَيكبُر حجم أشباه المثقفين من المحاربين المُسَرْبَلِينَ بأسوإ عتادٍ «ثقافيّ»: مفردات التكفير والتخوين والتأثيم. اغْتِيلَ العقل، واغتيلت حرّيةُ الفكر، واندلعتِ الحربُ الأهلية الثقافية. والنتيجةُ أن قام من وراء هذا الانقسام مجتمعان ثقافيان متوازيان داخل المجتمع الواحد!

تلك كانت لحظةٌ، طويلةٌ ممتدة، من لحظات الانقسام الثقافي في البلاد العربية. عشناها في الثلاثين عاماً الأخيرة، ودفعنا ثمناً فادحاً لها: المزيد من الخراب الثقافيّ والاجتماعيّ والنفسيّ، وفقدان الثقة بالنفس وفقدان الأمل في المستقبل والهجرة المعنوية إلى المجهول. لم تنتَه هذه اللحظة من الانقسام حتى اليوم، لكنها أنجبت من رحمها جنيناً أسوأ يَرِثُ منها زبدة البشاعة: **الانقسام المذهبي**.

رابعاً: الانقسام المذهبي

كان الصراع الثقافيّ، الذي وصفنا بعضَ سماتِه، صراعاً **بين مرجعيتين** في الثقافة والاجتماع والسياسة، بين مرجعية إسلامية موروثة وبين مرجعية غربية وافدة ممثَّلتيْن فيمن وَصَفُوا أنفسهم بالحداثيين من جهة ومَن وصفوا أنفسَهم بالأصاليين من جهةٍ أخرى. دارت وقائعُهُ حول أسئلةٍ مصيرية: أي ثقافةٍ نريد؟ أيّ مجتمع نسعى إليه؟ أيّ دولةٍ ونظام سياسيّ نقيم؟ ومع الفارق الكبير بين أجوبة كلّ فريقٍ من فريقيْ الصراع، والتّعارض الشديد بينهما، إلّا أنه (صراعٌ) جرى على قاعدةِ **وحدة الجماعة الوطنية**، أو قل على قاعدة التسليم بأنها جماعة سياسية واجتماعية واحدة وإن تفرَّقت بها السبل في النظر إلى مستقبل الثقافة ونظام الحكم. وسواء حَسِبَ البعض أن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة أم أن الشريعة هي مصدر السلطة (في رأي بعضٍ آخر)، وسواء نَظَر قِسْم من المجتمع إلى الآخر بوصفه مُتَغَرْبِناً ومتفرنجاً ومعادياً لتراث المجتمع والأمة أم نظر إليه بحسبانه انكفائيّاً ومنسحباً من العصر وداعياً إلى تمديد التأخر والانحطاط. . .، فإن أحداً لم يشكِّك في

شرعية الجماعة الوطنية وإن طَعَنَ البعضُ في القيم الثقافية التي تقوم عليها، ولا فكَّر في تمزيقها لإعادة بناء هُويّات جديدة على أنقاضها. وبالجملة، كان صراعاً **داخل الجماعة الوطنية** بين مكوِّنيْن منها تباعدتِ المسافةُ بينهما في فهم معنى الثقافة والسياسة والسلطة والدولة. أما الصراع الثقافيّ اليوم، فهو صراعٌ **داخل الإسلام** يمزّق الجماعة الدينية والجماعة الوطنية على السواء.

إنه صراعٌ داخل الإسلام لأنه يجري بين فريقيْن يعلنان تمسكهما بالمرجعية الإسلامية في الثقافة والاجتماع والسياسة. وهو صراعٌ **يمزّق وحدة المسلمين كجماعةٍ اعتقادية** حين يحوّلها إلى جماعات فرعية مذهبية وإلى هُويّات صغرى دون الجماعة الكبرى **تُشَدِّدُ كلٌّ** واحدةٍ منها على عناصر **التّمايز الديني** على حساب عناصر الاشتراك أو الاجتماع في الدين. يتراجع الدين هنا كمنظومة عَقَدية واحدة ومشتركة ليبدأ تظهير **الكيانية الفقهية** بوصفها **كيانية ماهويَّة** نهائية! وتتراجعُ، في امتداد ذلك، **ثقافة** الجوامع والمشتَركات لصالح ثقافة **الفواصل والتمايزات!** لا يعود المسلمون هنا مسلمين على نحو ما كانوا يعرِّفون أنفسَهم في معظم فترات التاريخ، بل يستعيرون أسماء وعناوين أخرى (شيعة، سنة، إباضية، زيدية...) يتعيَّنُون بها طوائفَ ومذاهبَ وكياناتٍ مستقلةً! يرتفع منسوب الانقسام الثقافي في هذه الحال إلى حيث يصير ذلك الانقسامُ **انشقاقاً دينياً** يستدعي التعبيرَ عن نفسه في مواجهاتٍ إفنائيةٍ ومتبادَلة!

يتقاتل المنقسمون على أنفسِهم ودينِهِم وكلٌّ بما لديهم فَرِحُون. لكن الجماعة الطائفية والمذهبية الواحدة لا يكفيها أن تخرج عن نطاق الجماعة الواحدة العليا (الجماعة الدينية) فتستقلّ لنفسها بماهيةٍ تُقيمُها على قاعدة مقدماتها الفقهية، بل تسعى في تعميم ماهيَّتها على غيرها حتى تَطْمئِنَّ إلى شرعيتها أكثر! إن هذه الحقيقة شديدةُ الصّلةِ بالدينامية التي يولِّدها منطقُ الصراع المذهبيّ؛ ذلك أن هذا الصراع ـ في وجهٍ من وجوهه غير المعلنَة دائماً ـ **صراعٌ على «تمثيل» الإسلام** «الصحيح» وعلى التصدُّر للنطق باسمه في زعْم كلِّ فريق من أطرافه. ولقد كان هذا الزَّعمُ عادةً مألوفةً في تاريخ الإسلام لدى فِرَقِهِ كافة التي تحسب الواحدةُ منها نفسَها «فرقةً ناجية» وغيرَها على ضلال! لكنه كان يستطيع أحياناً (أي الزّعم) أن يعبّر عن نفسه فكريّاً وفقهيّاً ومن خلال المجادلات. أما اليوم، وكما كان أمْرُهُ في بعض الماضي، فلا يفعل ذلك إلّا من خلال الإنكار والتكفير والإقصاء!

ومثلما يقود الانقسام المذهبي إلى تفكيك عُرى وحدة الجماعة الاعتقادية (= المسلمين) وتمزيق نسيجها، يُفْضي إلى **تمزيق وحدة الجماعة الوطنية** بالتَّبِعَة. إذا أَمْكن إسقاطُ مفهوم الأمة إسلاميّاً بشطْرها إلى وحْدات عصبوية مغلقة (مذاهب)، فكيف لا يمكن إسقاطُ الشعب وتجزئتُهُ وتقسيمُه إلى طوائف وإسقاطُ الوطن وتقسيمُه إلى أقاليم وفيدراليات وكانتونات؟! النتيجة: انطلاق الفتنة والحرب الأهلية الطائفية وأفعال القتل على الهوية وانفلات الغرائز العصبوية من كلّ عِقال! ماذا يجري في العراق اليوم غير هذا؟ بل وماذا يراد للبنان غير ذلك؟ ثم ماذا يجري ـ خارج الدائرة العربية ـ منذ سنوات في باكستان ونيجيريا وسواهما؟

بقي أن ننبِّه إلى أن تاريخ الإسلام (هو) تاريخُ انقسام فقهيّ، وأن فقه الشؤون العامة (الفقه السياسي وفقه الدولة) لم يكن واحداً في ذلك التاريخ، كما لم يكن ممكناً التوفيقُ ـ مثلاً ـ بين فقه «السياسة الشرعية» (السنيّ) و«فقه الإمامة» (الشيعي). ومع ذلك كلِّه، لم يبرّر هذا الاختلافُ الفقهيّ تقسيمَ الجماعة المسلمة، ولا برَّرَ استمرارُهُ في العصر الحديث تقسيمَ الجماعة الوطنية. لم يحصل ذلك إلّا حين انتقل عقْل المسلمين إلى إنتاج فقه جديد هو **فقه الفتنة**. وهو فقْهٌ لا يقوم على أية مقدّمات عقلية تُبْنَى عليها معرفةٌ بمقدار ما يصمِّم نفسَه على مقتضى مطالب سياسية تَرْكَب مركب الدين والفقه وتجد في بعض رجال الدين أَلْسِنَةً تُجَذِّف بها للوصول إلى الضفاف (السياسية) التي ترومُ بلوغها!

* * *

ربَّما رُدَّ هذا الصراعُ المذهبيُّ المستمرُّ من دون انقطاع إلى فعلِ فاعلٍ خارجيّ هو التدخُّل الامبريالي ـ الصهيوني في الأوضاع الداخلية للبلاد العربية. وهذا صحيحٌ من وجْهٍ ليس يُشَكُّ فيه إنْ روعيَتِ الصِّلةُ بين ذلك التدخل الخارجيّ وبين اشتغال قواهُ على تناقضاتِ البُنى الاجتماعية في هذه البلاد التي يقع عليها فِعْلُ التدخّل. لكنه ليس يكفي ـ من وجهٍ ثانٍ ـ لتفسير نازلة هذا الصراع الطاحن داخل المِلّة الواحدة، وداخل المجتمع الوطني الواحد، إلا إذا رُدَّت أسبابُه العميقة إلى **الداخلِ العربيِّ** نفسِه: الاجتماعيِّ والسياسيِّ والدينيّ.

فأمَّا التسليمُ بأن لذلك الصراعِ المذهبيّ وطِيدَ علاقةٍ بسياسات الأجنبيِّ المعادية، فذلك مما لا يَقْبَل جَدَلاً عند مَنْ أحرقَتْهُم نارُ تلك السياسات من الشعوب العربية. هل ينسى اللبنانيون أن الفتنة التي اندلعتْ لعقدٍ ونصف العقد في ديارهم (١٩٧٥ ـ ١٩٨٩) أُدِيرتْ فصولُها من خارج (واشنطن، تل أبيب)، وأن الفتنة التي كادتْ تنفلت من العِقال في مناطق السلطة الفلسطينية (بين «فتح» و«حماس») إنما أديرتْ من خارجٍ؟ غير أن دليلَ الأدلةِ كافة على صلةِ الصراع المذهبيِّ بمقدماتٍ سياسيةٍ استعمارية وصهيونية إنما ذاك الذي تقدّمُهُ اليوم محنةُ العراق المحتل: مع الاحتلال ومع الحرب الداخلية. لقد نجحتِ الغزوةُ الكولونيالية الأمريكية للعراق ـ مستفيدةً من تقاليد السياستيْن البريطانية والصهيونية ـ في تفكيك بُنى الاجتماع الوطني العراقي (السياسيِّ والأهليّ) وفي إطلاق تناقضات البنية الاجتماعية وتفسيخ العلاقات الداخلية بين العراقيين، وتنمية عصبيات المذهبِ والقَبِيل في صفوفهم، ودفْعِهم إلى التَّمَوْضُع «الاجتماعي» من جديد في سياقٍ من الاستقطاب والاصطفاف القائميْن على علاقاتٍ عصبوية منحدرة من القرون الوسطِى (طائفية ومذهبية. . . وعشائرية)، ثم دفعهم إلى قتالٍ بعضهم باستخدام هذا المذهب ضدّ ذاك هنا أو استخدام الثاني ضدّ الأول هناك.

لا تجد السياسةُ الكولونيالية الأمريكية الجديدة أفضلَ من الانقسام المذهبيّ مَعْبَراً نحو إلقاء القبض على المصير الكياني للمجتمعات العربية. إذْ بمقتضى هندستها الأنثروبو ـ سياسية لمستقبل هذه الكيانات، ينبغي أن يُعَادَ تكوينُ المجتمعات العربية على قِوامٍ عصبويّ (طائفي، قبليّ، مذهبي. . .) بعد تفكيك روابطها الوطنية الموروثة عن حقبة الدولة الحديثة. وفي سبيل ذلك، لابدَّ من **تظهير البُنى** قبل ـ الوطنية (أي العصبيات التقليدية) وتغذيتها ودفْعها إلى **التَّمَأْسُس** واكتساب أسباب القوة للقذف بها في المعركة ضدّ الوطن الجامع والشعب الواحد والمصير المشترك. ثم لا بأس من إعادة تعريف هذه الكيانات من جديد وتكريس تسميات/ هويّات على مقاس إرادة التفكيك والتفتيت. وهل من الصدفة أن العراق، في الخطاب الكولونيالي الأمريكي الجديد، خلوٌ من أية صفة تشدُّهُ إلى ماهيته العربية، فهو بلاد «الشيعة» و«السّنَّة» والأكراد والمسيحيين فحسب!

ليس ما يجري في العراق من حربِ الطوائف والمذاهب فصلاً ختاميّاً لاستراتيجية التفكيك الكولونيالية ـ الصهيونية، بل مقدِّمةٌ لها واختبارٌ سيجري

تعميمُه على معظم المحيط العربي وحيثما كان هناك سنّةٌ وشيعة؛ وسيكون لبنان وبعض بلدان الخليج العربي في صدارةِ الساحات التي ستستهدفُها تلك السياسة الكولونيالية المتوسّلة بسيناريو المواجهات المذهبية المعمَّمة مَشْهَداً مثالياً للتفتيت.

وإذا أمكن القول إن سياسات التدخل الاستعماريّ ـ الصهيونيّ ذاتُ ضلع في ما يجري من صراعٍ مذهبيّ في العراق، ومن شبه صراعٍ مذهبيّ في لبنان وبعض الجوار العربيّ، فإن من باب الدقة أن يقال إن تلك السياسات تقع في باب ما يمكننا تسميتُه **بالأسباب الظرفية المعلَنة**. ذلك أن أسباباً أخرى غير ظرفية (= تاريخية) وغير معلنة تقوم وراء ما يجري، وهي ذات طبيعة اجتماعية وثقافية داخلية وتضرب بجذورها في التاريخ أحياناً. إن الصامت من هذه **الأسباب التاريخية** له علاقة بمواريث التمثُّل السياسي المتبادل بين مذاهب الإسلام، والمذهبيْن الرئيسَيْن فيه (مذهب أهل الجماعة والسنة ومذهب شيعة آل البيت) على نحوٍ خاص. فلقد مَرَّ على العلاقة بين تلك المذاهب حينٌ من الدَّهر طويلٌ كانت فيه علاقةَ إنكارٍ متبادَل واتهامٍ متبادَل: فريقٌ يتهم الثاني باغتصاب السلطة من «أهلها الشرعيين» فيُسقط الشرعيةَ عمَّن تولَّاها «بالغَصْب»، وفريقٌ ثانٍ يتهم الأول بالدّسّ والوضع والتحريف وانتحال «علم» «الباطنية» للتأثير في المشهور من عقائد المسلمين. وبَلَغَ الصّدام أشدَّه في السياسة: في أحداث كربلاء ومقتل الإمام الحسين بن علي وفي انتحال البويهيين صفة الدفاع عن آل البيت وتصفية معارضيهم كما في تصفية أهل السنة في العهد الصفوي. انقسمت علوم الفريقيْن ومؤسساتُهما ونظُم الزكاة وقواعد الفُتْيا، واستمرّ الانقسام حتى العصر الحديث وإن ظل انقساماً صامتاً ينتظر الصاعق الذي يفجّره.

ولقد فجَّرهُ الاستعمار، ويفجّرهُ اليوم. لكن الذي ليس يَقْبَلُ شكّاً أنه ما كان ليستطيع تفجيرَهُ والعبَثَ به لولا أن الاجتماعَ الدينيَّ الإسلاميَّ من الهشاشة ومن ثِقْلِ مواريث الماضي المذهبيّ فيه بحيث وفَّرَ للسياسات الأجنبية المعادية بيئةً مثالية لتحريك تناقضات المذاهب وتوظيفها في تفجير الدّاخل العربيّ والإسلاميّ. وهنا لا مناص من القول إن المشكلة في هذه المواريث ليست فحسب في ما انطوتْ عليه من وقائعَ مأساوية أَعْمَلَتْ تمزيقاً في وحدة المسلمين في الماضي، بل هي أيضاً ـ وأساساً ـ في عملية **إعادة إنتاجها** المستمرة التي ما انقطعت حتى اليوم. وهي عملية لم تكفَّ المؤسساتُ

الطائفية والمذهبية عن تَعَهُّدها بالرعاية من خلال التَّنشئة المذهبية وبرامج التعليم الديني (الطائفي والمذهبي) وخُطَبِ الجمعة والمواعظ والتأليف والمخاطبة الإعلامية عبر الصحافة والتلفزيون والإذاعة والانترنت والأشرطة والأقراص المدمجة. . . إلخ!

هل معنى ذلك أن الصراعَ المذهبيَّ الجاري اليوم ـ فتنةً في العراق وقريباً من الفتنةِ في لبنان وبعض الجوار العربي ـ (هو) من صراعات الماضي الممتدَّة مفاعيلُها حتى اليوم؟

تُوحِي القراءةُ السطحية للأحداث بذلك، إذ يبدو الاقتتالُ المذهبيّ اليوم وكأنه محكومٌ بقانون الاستمرارية التاريخية التي ما انقطعتْ ديناميتُها أو تعطَّلت أحكامُها بفعل تغيُّر الأزمنة والنظم والعلاقات السياسية. والحق أنها قراءة خاطئة تماماً، ليس فقط لأنها تتجاهل ما وقع من تغيّرات هائلة في مجرى التاريخ العربيّ والإسلاميّ أو لا تَلْحَظُه، بل أيضاً لأنها لا تَلْحَظُ حقيقةَ أن الديناميات غيرَ السياسية للصراع لا تستطيع أن تُغيِّر من طبيعة أيِّ صراعٍ بوصفه صراعاً سياسيّاً في المقام الأول. ومعنى ذلك أن الصراع المذهبيَّ الجاري هذه الأيام ليس صدًى لما قبلَه في القرون الوسطى ـ وإن كان يشبهُه في البشاعة ويتفوَّقُ عليه ـ وإنما صراعٌ **معاصر**، وأسبابُه معاصرة، **وموضوعُه سياسيٌّ** (الصراع على السلطة) وإنِ اتخذ شكلَ صراع مذهبيٍّ قديم[٧]. ما يجري في العراق من فتنة، وما يرادُ له أن يجري في لبنان، وما يجري التفكير في نقله إلى بعض بلدان الخليج العربي إنما هو **مشدودٌ إلى أهدافٍ سياسية** تُطِل على مجتمعاتنا وتتوسَّل لبلوغ مراميها بمفرداتٍ فقهية وبتعبئة مذهبية، وبعضُ تلك الأهداف له علاقة بالصراع على السلطة.

خامساً: ما وراء الانقسام الثقافيّ

لنترك جانباً أثر العامل الخارجيّ في توليد الانقسام الثقافيّ في الوطن العربي، ولنبحث في **العوامل العميقة** التي تنتج أسبابه وشروطه[٨]، علماً بأن

---

(٧) علماً بأن ذلك الصراع المذهبيّ القديم كان نفسه صراعاً سياسيّاً على السلطة، وذلك ـ مثلاً ـ شأن الصراع الذي نشب حول الموقف من «مرتكب الكبيرة».

(٨) نميّز بين هذه العوامل العميقة (التي سنتناولها) وبين الأسباب المباشرة، التي تناولناها أعلاه، والتي حددناها في الصراع على السلطة والأشكال الأيديولوجية التقليدية التي يتخذها أو يتوسَّل بها ذلك الصراع، وفي الأهداف السياسية الخارجية من تغذية الانقسام الثقافي.

الأثر الخارجيّ ذاك عديمَ المفعول إن لم يجد **البيئة الداخلية المستقبِلَة والحاضنة** والمتفاعلة: أعني تلك العوامل الداخلية العميقة نفسَها. وتطالعنا، في هذا المعرض، **خمسة** عوامل مترابطة ومتضافرة التأثير تفسِّر ظاهرة الانقسام الثقافيّ وتعيد إنتاج شروطه باستمرار:

أوّل تلك العوامل **أزمة المشروعية السياسية** التي تعاني منها السلطة والدولة في البلاد العربية المعاصرة. ولهذه الأزمة عناوين متعددة: منها أن السلطة و(الدولة) لم تَقُمْ بمقتضى الشرعية الدستورية والديمقراطية ومن خلال الاختيار الشعبيّ الحرّ ولم تُعِد إنتاج نفسِها من خلال آليات التمثيل السياسيّ الأصيل والتداول على السلطة من قِبَل قوى المجتمع السياسيّ الحديث، وإنما قامت على أساس الغلبة والاستئثار والاحتكار: مدنيّاً كان أو عسكريّاً، أو على أساس تغلّب عصبيةٍ أهلية على أخرى. ومنها أن العلاقةَ بين السياسيِّ والدينيِّ في تكوين السلطة وفي نظام اشتغال الدولة ظلت ملتبسةً على الدَّوام فجعلتها عُرْضَةً للاعتراض الاجتماعيّ والسياسيّ من هذه القوة أو تلك. في الحالَيْن: كان قيام سلطةٍ ودولةٍ على هذا النحو سبباً لتنازُع داخليّ عليها ولِاتِّهَامِهَا من مواقعَ سياسية مختلفة: فهي علمانية عند الإسلاميين لأنها لم تَقُم بمقتضى أحكام الشريعة؛ وهي عصبوية تقليدية عند العلمانيين لأنها قائمة على أسس طائفية أو عشائرية لا على علاقات المواطَنة؛ وهي مستبدَّة عند المعارضات المدنية لأنها تفتقر إلى قواعد الحياة الديمقراطية من حريات وتمثيل وتعددية حزبية؛ وهي طائفية مذهبية في نظر معارضات طائفية ومذهبية تطلب حصةً في المشاركة على أساسٍ عصبويّ. ولهذه الأسباب وغيرها، **تتغذى تناقضاتُ البنية الاجتماعية من أزمة المجال السياسي** وتميل ـ أمام غياب حالةٍ حقيقية من الحداثة السياسية ـ إلى التعبير عن نفسها باستعارةِ لغةٍ غيرِ سياسية للتعبير عن مطالب سياسية!

وثاني تلك العوامل، ويرتبط بالأول، **أزمة الاندماج الاجتماعي** والانصهار الوطني في البلاد العربية. ذلك أن مجتمعاتنا تعاني من عُسْرٍ حقيقيّ في الاندماج يعيد صوغ تكوينها على أسس فئوية وطبقية وسياسية حديثة ويقطع مع تكويناتها العصبوية التقليدية التي تشدُّ الناس إلى ولاءاتٍ فرعية صغرى (قبليّة، طائفيّة، مذهبيّة، مناطقيّة. . .) على حساب الولاء للوطن. ما زالت العصبيات التقليدية هذه ـ وحتى إشعارٍ آخر ـ هي الوحدات الاجتماعية الأكثر رسوخاً، وما بَرِحَ التشبُّع بفكرة الانتماء إليها يمثّل ثقافةً

جمْعية، بل هو يزداد مع تزايُد عملية التحديث والرسملة[٩]، وذلك بالضبط بسبب انعدام وجود حداثة سياسية[١٠] ترسي فكرةَ المواطَنة وترسِّخ في النفوس الولاء للوطن، لا للعشيرة أو للمذهب، وبسبب انعدام المشروعية السياسية للسلطة وتمسُّكها بماهيتها التقليدية، كما بسبب إضعاف الدولة التسلطية للنسيج السياسيّ الوطنيّ وحرمانها المجتمع من علاقات تمثيلٍ سياسيّ حديث (أحزاب، نقابات، جمعيات مدنية. . .) يعوِّض بها عن الروابط التقليدية التي تشدُّهُ إلى أقفاص العصبيّات. ومن الطبيعي أن غياب الاندماج الاجتماعيّ والانصهار الوطنيّ يدفع الناس إلى تعريف أنفسهم كطوائف ومذاهب وعشائر وعائلات لا كشعبٍ واحد لا ولاءَ له إلّا الولاء للوطن والدولة. وحين تنشب أزمة سياسية وتستفحل، ينكفئ كلٌّ إلى مذهبه ومَشْرَبِهِ ناظراً إلى غيره وكأنه «آخر»!

وثالث تلك العوامل ـ ويتصل بما قبْلَه ـ **هشاشةُ البُنى الاجتماعية الداخلية** وانكشافُها أمام التأثيرات الخارجية ويُسْرُ اختراقها. ذلك أن الجماعات الاجتماعية التي تشعر، من موقعها العصبويّ، بأن حقوقها مهضومة في قسمةِ الثروة أو السلطة أو هُمَا معاً، أو أنها مستبعَدَة من المشاركة في إدارة الشؤون العامة، أو تشعر بالخوف على نفسها من الجماعة أو الجماعات الكبرى بسبب اختلافها في الدين أو المذهب أو العِرْق، تكون ـ في العادة ـ صيْداً سهْلاً للتدخلات الأجنبية، وخاصة حينما تجد زعاماتُها في «الحماية» الأجنبية وسيلةً للدفاع الذاتيّ أو للاستقواء. وكثيراً ما استعمل الاستعمار مخاوف القِلّات («الأقليات») الاجتماعية (جماعات إثنية وطائفية ومذهبية. . .) واستثمرها في استراتيجياته الكولونيالية ضدّ مجتمعاتنا وأوطاننا (وما بَرِحَ يفعل ذلك حتى اليوم) موهِماً تلك الزعامات بجزيل المكتسبات التي ستتدفق على جماعاتها في حال تعاونها معه. وقد يكون النزاعُ الطائفيُّ والمذهبيّ والعرقيّ

---

(٩) تلك في نظر مهدي عامل هي الآلية الرئيس في الرأسمالية التبعية: تُعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية السابقة للرأسمالية وتستدمجها داخل بنية علاقات الإنتاج الجديدة. انظر: مهدي عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، ٢ ج في ١، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**.

(١٠) من أسباب التطور الأشوه في البنى الاجتماعية العربية أنه يجري بمقتضى قانون ناضح بالمفارقة: تحديث اقتصادي وتَقْلَدَةٌ (Traditionalisation) سياسية أو إعادة إنتاج للتقليد في المجال السياسي. ذلك جوهر النقد الذي وجَّهَهُ عبد الله العروي وياسين الحافظ، منذ نهاية الستينيات، لحالة التأخر التاريخي في المجتمع العربي.

على جدول ذلك التعاون المطلوب منها مثلما حَصَل في الماضي في لبنان والسودان ومثلما يحصل اليوم في العراق.

ورابعُ تلك العوامل **غيابُ مشروعٍ مجتمعيٍّ** مشتَرك ومتوافَق عليه تقوم على أساسه السلطة والدولة وقواعد الحيَاة العامَّة، ولا يكون موضوعَ اعتراضٍ أو منازَعة. إذ تُقِيمُ تجربة «الدولة الوطنية» في البلاد العربية دليلاً من نفسها على أن النظام السياسيّ والاجتماعيّ القائم ليس مَحَطَّ تَوافُق، بل ليس ثمة اتفاق في المجتمع ـ بين قواه ـ على المسائل الكبرى: الدولة وهويَّتُها ونظامُها السياسيّ، وهوية المجتمع والوطن، وعلاقة الدين بالسياسة، والمرجعية الثقافية والسياسية للسلطة، وعلاقة المجتمع بالثروة، ومعنى التمثيل السياسيّ، والتداول السلميّ للسلطة... إلخ. ومن النافل القول إنه حين يغيب هذا المشروع المجتمعيّ الجامع والمشترك، الذي هو بمثابة **عقد اجتماعي** يتفق فيه المواطنون على رؤية مشتركة لنوع النظام الذي يريدون، ولنوع المصير الوطنيّ الذي إليه يتطلعون...، لا يكون هناك من معنًى للحياة السياسية حتى وإن جرتْ على مقتضًى انتخابيٍّ ومؤسَّسيّ، وهو ـ قطعاً ـ المعنى الذي لا يكون تماماً حين لا تكون حياةٌ سياسيةٌ أصلاً[11].

أمَّا **خامس** تلك العوامل، **فإخفاق المشروع الثقافي العربي** النهضويّ، ومنه مشروع الإصلاح الديني منذ نهاية القرن التاسع عشر، وما أفضى إليه ذلك الإخفاق من تدهورٍ وانحطاطٍ في النظر إلى مسائل الدين والهوية والتراث والثقافة، ومن تراجُع للاجتهاد، ومن تعصُّبٍ وانغلاق، ومن انفلاتٍ للنزعات الكلّانية (= التوتاليتارية) في التفكير وما يرافقها ويتولّد عنها من نزعات الإنكار والإقصاء ومن ادّعاءٍ متزايد بامتلاك الحقيقة. وهي الثقافة التي تؤسّس للاستبداد والفاشية.

* * *

لا يمكن إنتاج قراءة صحيحة لظاهرة الانقسام الثقافي وما تُنْجِبُهُ هذه الظاهرة من حروب أهلية فكرية ومن صراعات مذهبية داخل الجماعة الوطنية

---

(١١) من الثابت لدينا أن الحياة السياسية ليست تنحصر في وجود دولةٍ ونظام سياسي، وإنما في وجود مشاركةٍ شعبية في الشأن العام: تعبيراً حرّاً وتنظيماً وتمثيلاً ومشاركةً في صنع القرار عبر الأقنية الدستورية.

بمعزل عن وعي الآثار الفاعلة لهذه العوامل العميقة التي أتينا على الإشارة إليها بإيجاز. وإذا أمكن تلخيص القول في الموضوع، قلنا إن ظاهرة الانقسام الثقافي ـ والحروب السائرة في ركابها ـ إنما هي **تعبير مكثَّف عن حال الانسداد التي بلغها النظام الاجتماعيّ والسياسي والثقافي العربي**. وهو انسدادٌ لا يكفي معه إبرام تسوياتٍ طائفية وعشائرية تُخْمِد لهيب الحريق إلى حين (مثلما حصل في تسوية الطائف لوقف الحرب في لبنان: ولو أنها كانت تسوية ضرورية)، أو إنتاج نظامٍ للمُحَاصَصَةِ الطائفية والعرقية (على مثال ما يجري إنتاجُه في العراق المحتلّ)، وإنما الخروجُ منه (= أي الانسداد) يكون من مخارج لها عناوين متعددة معلومة: **العقد الاجتماعي، الإصلاح الديمقراطي، المواطَنة، الاندماج الاجتماعي والانتقال من المجتمع الأهليّ العصبويّ إلى المجتمع المدنيّ الحديث**.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

كتـب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

الأنصاري، محمد جابر [وآخرون]. **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ـــــ . **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١.

ـــــ . **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣.

ـــــ . **الأمن القومي العربي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

ـــــ . **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــ . **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــ . **عُرس الدم في الجزائر**. طنجة: منشورات شراع، ١٩٩٨.

ـــــ . **العنف والديمقراطية**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠.

ـــــ . **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**. ط ٢. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠.

ـــــ . **في الديمقراطية والمجتمع المدني**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠.

ـــــ ورضوان السيد. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦. (حوارات لقرن جديد)

البنَّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [١٩٧٩؟].

البيطار، نديم. **من التجزئة إلى الوحدة.. القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق، دراسة وفهارس عبد العظيم الديب. ط ٢. الاسكندرية: [د. ن.، د. ت.].

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. ٣ مج. (سلسلة التراث القومي)

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١ هـ/[١٩٢٢؟].

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. ٤ مج.

السيد، أحمد لطفي. **المنتخبات**. القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧.

السيد، رضوان: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ . **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ٦ مج.

عامل، مهدي. **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠. ٢ ج في ١.

ج ١: **في التناقض**.

ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ . **مفهوم الدولة**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ . **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ . **نحو مجتمع إسلامي**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

قطب، محمد. **العلمانيون والإسلام**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

دوريـة

بلقزيز، عبد الإله. «في النظام المفهومي للمادية التاريخية.» **الفكر العربي**: العدد ٥٨، ١٩٨٩.

نــدوة

الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Positions*. Paris: Editions sociales, 1976.

Bettelheim, Charles. *Les Luttes de classes en U.R.S.S.* Paris: Maspero; Seuil, 1974.

Djaït, Hichem. *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origins*. [Paris]: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des histories)

Engels, Friedrich. *L' Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État: Sur l'histoire des anciens Germains*. Paris: Editions sociales, 1954. (L'Epoque franque, la marche)

Ghalioun, Burhan. *Le Malaise arabe: L'Etat contre la nation*. Paris: Ed. la Découverte, 1991. (Cahiers libres-essais)

Gramsci, Antonio. *Gramsci dans le texte*. Recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.]. Paris: Editions sociales, 1975.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler. Paris: Gallimard, 1970. (Classiques de la philosophie)

____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. inédite, présentation, notes et bibliogr. par Jean-Louis Vieillard-Baron. [Paris]: Flammarion, 1999. (GF; 664)

Lénine, V. I. *L'Etat et la revolution*. Paris: Editions sociales, 1947.

____. *Que faire?*. Moscou: Les Editions du Progrès, 1975.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.

____. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France, 1949. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Marx, Karl. *Le Capital*. Livre Premier. Paris: Editions sociales, 1973.

____ et Friedrich Engels. *Le Manifeste communiste*.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb. Harmondsworth; Baltimore, MA: Penguin, 1974. (Penguin Classics)

Poulantzas, Nicos. *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris: Seuil, [1974]. (Collection sociologie politique)

____. *La Crise des dictatures: Portugal, Gréce, Espagne*. Paris: F. Maspero, 1975. (Cahiers libres; 302)

____. *Fascisme et dictature*. Paris: Seuil; Maspero, 1968. (Politique; 68)

____. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: F. Maspero, 1971. 2 vols.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social.* Paris: Flammarion, 1992.

Weber, Max. *Le Savant et le politique*. Traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron. Paris: Plon, 2005. (Recherches en sciences humaines; 12)

Periodical

Althusser, Louis. «Idéologie et appareils idéologique d'Etat.» *La Penseé*: no. 151, juin 1970.

هذا الكتاب

إن الاستفحال المتزايد للانسداد السياسي من جهة وطغيان التفكير الأيديولوجي من جهة ثانية، دعا إلى وجوب تدشين تفكير نظري في مسائل الدولة والسلطة والمجتمع المدني في الفكر العربي. فكان هذا الكتاب باعتباره تأمل في جدلية التوحيد والانقسام التي تحكم الاجتماع العربي المعاصر وتشتغل في نسيجه الداخلي باحتدام، والتي تقود إلى نتائج كارثية وفتن داخلية.

ففي الكتاب دعوات ثلاث: دعوة إلى تفكير حقيقي في مسألة الدولة على الأصول النظرية، ودعوة إلى نقد مزدوج للدولة والمجتمع، وأخيراً دعوة إلى أن ترفع النخب السياسية العربية درجة انتباهها إلى ما يدمر مجتمعاتنا.

فهو صرخة في وجه الفتنة، وصرخة ضد الانتقائية الأيديولوجية في التفكير، وصرخة ضد الخمول النظري والكسل المعرفي.

الدكتور عبد الإله بلقزيز

- أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء. له عدة مؤلفات، منها:

ـ الإسلام والسياسة	(٢٠٠١)
ـ الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر	(٢٠٠١، ٢٠٠٤)
ـ تكوين المجال السياسي الإسلامي	(٢٠٠٥)
ـ أزمة المشروع الوطني الفلسطيني: من فتح إلى حماس	(٢٠٠٦)
ـ العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين	(٢٠٠٧)

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-03-2

